

प्रकाशक—

पौलस्त्या विद्या भवन,

चौक, बनारस-१

Chowkhamba Vidya Bhawan

Chowk, Banaras

द्वितीय संस्करण

मूल्य ४)

छाप—

विष्णुनिवास प्रेस,

बनारस-१



अतिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम्
 अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ।
 यः प्रतीत्यसमुत्पादं प्रपञ्चोपशमं शिवम्
 देशयामास संबुद्धस्तं बन्दे वदतां वरम् ॥

—नागार्जुन (माध्यमिक कारिका)

विधूतकल्पनाजालगम्भीरोदारमूर्तये ।
 नमः समन्तभद्राय समन्तस्फरणत्विषे ॥

—धर्मकीर्ति (प्रमाणवार्तिक)

विमुक्तावरणक्लेशदीप्ताखिलगुणश्रियम् ।
 स्वैकवेद्यात्मसम्पत्तिं नमस्यामि महामुनिम् ॥

—मनोरथनन्दी (प्रमाणवार्तिकवृत्ति)

जयन्ति जातिव्यसनप्रबन्धप्रसूतिहेतोर्जगतो विजेतुः ।
 रागाद्यराते सुगतस्य वाचो मनस्तमस्तानवमादधानाः ॥

—धर्मोत्तर (न्यायविन्दु-टीका)



प्रमाण-पत्र

श्रीहरजीमल डालमिया पुरस्कार

नई देहली

वर्ष २००२-२००३

विजेता-

पण्डित बलदेव उपाध्याय एम० ए०

कृति—बौद्ध दर्शन

विषय—दर्शन

पुरस्कार—इक्कीस सौ रुपये

डालमिया जैन निवास, श्रीराम श्रीवास्तव, सरस्वती रामकृष्ण

माघ शुक्ल १३

स० २००३ विक्रमी

मन्त्री

डालमिया

समानेत्री

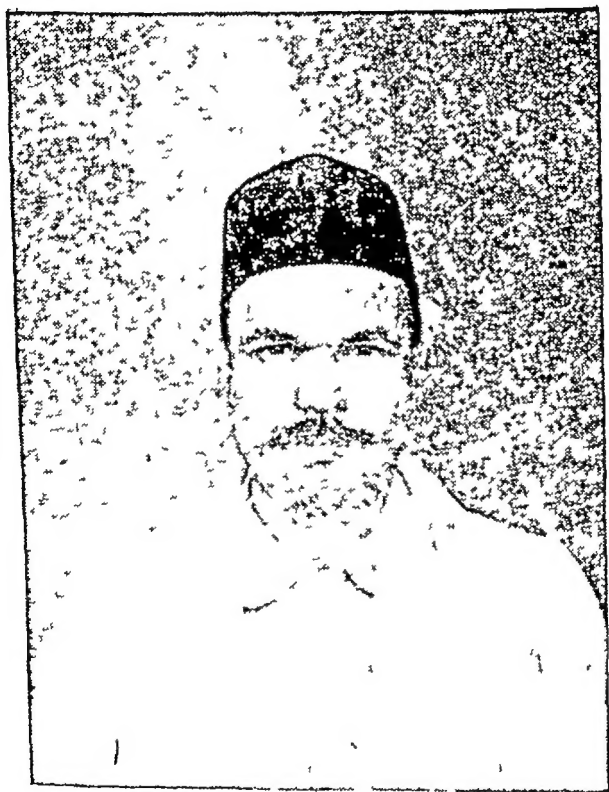
कृतज्ञता प्रकाशन

मुझे हरजीमल बालमिया पुरस्कार समिति को अपनी कृतज्ञता प्रकट करते विशेष रूप हो रहा है। दिल्ली के सुप्रसिद्ध सेठ रामकृष्ण बालमिया ने अपने पूर्य पिता की स्मृति में २१००) रु० के इस पुरस्कार की स्थापना की है जो दशान अथवा साहित्य के सर्वश्रेष्ठ हिन्दी ग्रन्थ के लिए प्रतिवर्ष दिया जाता है। इस हिन्दी में दस वर्षों के भीतर प्रकाशित तथा इम्तज़ासित दशान-ग्रन्थों में यह बौद्ध-दशान सर्वश्रेष्ठ स्वीकृत किया गया है। मुझे यह जानकर प्रसन्नता होती है कि प्रयाग विश्वविद्यालय के बाइम चान्सलर (रिटायर्ड) प्रो० रत्नादे महामहोपाध्याय गोपीनाथ कविराज (धरती) तथा श्री चितिमोहन सेन (शान्ति निकेतन) जैसे दार्शनिक मनीषियों ने इस ग्रन्थ की महती प्रामाणिकता स्वीकार कर इसे हिन्दी दार्शनिक अगत् अ सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ माना है। इसके लिए ये महनीय विद्वान् मरं घम्भ्यात् के पात्र हैं। 'बालमिया पुरस्कार' हिन्दी साहित्य-संसार अ सबसे बड़ा पुरस्कार है। इस पुरस्कार की प्राप्ति से लेखक को सम्मान तथा सत्कार बोध करना स्वाभाविक है। मुझे हिन्दी के गुणग्राही सख्तों से पूरी आशा है कि वे लेखक के साहित्यिक प्रयासों को इसी प्रकार सत्कृत कर उसका उत्साह बढ़ाते रहेंगे।

धरती
महाविप्राय
१ २ ३

}

महदेव सपाध्याय



आचार्य बलदेव उपाध्याय

भूमिका

बौद्ध-धर्म तथा दर्शन के ऊपर अनेक पाश्चात्त्य तथा भारतीय विद्वानों ने ग्रन्थों की रचना की है। ये ग्रन्थ बौद्ध-दर्शन के विभिन्न अंगों तथा इस धर्म के विभिन्न सम्प्रदायों पर लिखे गये हैं। परन्तु ऐसा कोई भी ग्रन्थ अंग्रेजी या भारतीय भाषाओं में—जहाँ तक मुझे ज्ञात है—देखने में नहीं आया जिसमें बौद्धधर्म तथा दर्शन के विभिन्न अङ्गों का प्रामाणिक तथा साङ्गोपाङ्ग वर्णन किया हो। प्रस्तुत पुस्तक इसी अभाव की पूर्ति के लिये लिखी गई है।

बौद्ध-दर्शन तथा धर्म का साहित्य व्यापक और विशाल है। इसके विविध भागों के ऊपर अनेक विद्वानों ने अनुसन्धान करके इतनी प्रचुर सामग्री प्रस्तुत कर दी है कि उन सबका मन्थन कर भारतीय भाषा में ग्रन्थ का निर्माण करना सचमुच साहस का काम है। इसमें तनिक भी सन्देह नहीं कि ग्रन्थकार की प्रस्तुत रचना एक साहसपूर्ण उद्योग है परन्तु यह कार्य उचित दिशा में किया गया है। ग्रन्थकार ने अपने दीर्घकालीन अनुसन्धान के बल पर एक ऐसे अनुपम तथा उपादेय ग्रन्थ की रचना की है जिसके समकक्ष ग्रन्थ की उपलब्धि हिन्दी में तो क्या, भारत की किसी भी भाषा में नहीं है। यह ग्रन्थ एक नितान्त मौलिक रचना है। विद्वान् लेखक ने विभिन्न युगों में विभिन्न विद्वानों के द्वारा लिखी परन्तु बिखरी हुई सामग्री को एकत्र कर उन्हें व्यवस्थित रूप प्रदान किया है और उसके तात्पर्य को भलीभाँति समझाने का प्रयत्न किया है। इसमें सन्देह नहीं की शून्यवाद तथा बौद्ध तन्त्र के विषय में जो प्रामाणिक विवरण लेखक ने प्रस्तुत किया है वह अनेक दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण तथा मौलिक है। बौद्ध-दर्शन के इतिहास में बौद्ध-योग तथा बौद्ध-तन्त्रों का यह वर्णन संभवतः पहली बार यहाँ किया गया है।

इस ग्रन्थ में पाँच खण्ड हैं। प्रथम खण्ड में बुद्ध के मूल धर्म का वर्णन बड़े ही रोचक ढंग से किया गया है। दूसरे खण्ड का विषय है—

बौद्ध-धर्म का विकास । इस खण्ड में बुद्ध-धर्म के व्यापक निष्कर्षों के उत्पान का वर्णन ऐतिहासिक दृष्टि से कहा ही उपादेश है । विद्वान् लेखक ने महासाधकों तथा सम्मितिओं के विशिष्ट सिद्धान्तों के वर्णन करने में अपने पाण्डित्य का परिचय दिया है । त्रिषय-विषयक परिष्कार बड़ी सुन्दरता से लिखा गया है । निर्माण के विषय में विभिन्न सम्प्रदायों के मतों का एकत्र समीक्षण नितान्त स्थापनीय है । तृतीय खण्ड तो इस ग्रन्थ का हृदय है । इसमें वैमर्षिक, सौत्रान्तिक, योगाचार तथा माध्यमिक सम्प्रदायों के गूढ़ तथ्यों का सरल विवेचन किन्तु आलोचक की प्रशंसा का पात्र नहीं हो सकता ? यहाँ ग्रन्थकार की विद्वत्ता कितनी गम्भीर है उनकी वर्णन-शैली कितनी ही स्पष्ट और तत्त्व-स्पर्शनी है । चतुर्थ खण्ड में बौद्ध-न्याय, बौद्ध-योग तथा बौद्ध-तन्त्रों का वर्णन है जो एकदम नया है । पञ्चम खण्ड में बौद्ध-धर्म के विस्तार की राम-कहानी है । इस प्रकार एक ही ग्रन्थ में बुद्ध-धर्म की विभिन्न आध्यात्मिक शाखाओं का एकत्र वर्णन कर ग्रन्थकार ने एक कहा ही स्थापनीय कार्य किया है ।

अन्त में, हम पं० बलदेव उपाध्याय जी को ऐसी महत्त्वपूर्ण पुस्तक को सफलता-पूर्वक समाप्त करने के लिये बधाई देते हैं । यह कार्य इतना विराट है कि इसकी विरासत को देखकर बड़े-बड़े विद्वान् भी आश्चर्य-चकित हो उठेंगे । मैं हिन्दी के पाठकों तथा प्रिन्सिपलस के उच्च कोटि के छात्रों से इस ग्रन्थ के अध्ययन करने का अनुरोध करूँगा । मुझ पर विश्वास है कि यह ग्रन्थ उनकी सहानुभूति को अपनी ओर आकृष्ट कर सकेगा ।

गोपीनाथ कविराज

वक्तव्य

आज दर्शन के जिज्ञासुओं के सामने इस 'बौद्धदर्शन' को प्रस्तुत करते समय मुझे अपार हर्ष हो रहा है। बहुत दिनों की साधना आज फलीभूत हो रही है। भगवान् बुद्ध इस विशाल विश्व की एक असामान्य विभूति हैं। उनके धार्मिक उपदेशों ने सत्यातीत मानवों का कल्याण साधन किया है और आज भी कर रहे हैं। बौद्धदर्शन का अपना एक विशिष्ट सन्देश है। तर्कनिपुण बौद्ध-तार्किकों का ससार के मूर्धन्य तत्त्वज्ञों की श्रेणी में नाम उल्लेखनीय है। परन्तु ऐसे विशाल तथा व्यापक दर्शन का प्रामाणिक परिचय राष्ट्रभाषा में न होना एक अनहोनी सी घटना थी। जिस देश में बुद्ध ने जन्म लिया, जहाँ उन्होंने अपना धर्मचक्रप्रवर्तन किया और जहाँ उन्होंने पादचर्या से भ्रमण किया, उसी देश की भाषा में—जिसे आजकल राष्ट्रभाषा होने का गौरव प्राप्त है—बौद्धदर्शन के सभी अंगों पर आधुनिक दृष्टि से लिखे गये ग्रन्थ का अभाव सचमुच खटक रहा था। इसी अभाव की पूर्ति करने का यथामाध्य उद्योग इस ग्रन्थ में किया गया है।

बौद्ध-दर्शन की विभिन्न तात्त्विक धाराओं के विवेचन के लिए मैंने ऐतिहासिक तथा समीक्षात्मक उभय शैलियों का उपयोग किया है। बुद्धधर्म के विकास तथा प्रसार के ऐतिहासिक तथ्यों का परिचय उसके दार्शनिक सिद्धान्तों के विकास तथा स्वरूप समझने में नितान्त सहायक सिद्ध होगा, इसीलिए यहाँ उभय शैलियों का समिश्रण किया गया है। प्रत्येक सम्प्रदाय का प्रथमतः ऐतिहासिक विवरण प्रस्तुत किया गया है जिससे पाठकों को उसके मुख्य आचार्यों तथा उनकी मौलिक रचनाओं का पूर्ण परिचय मिल जाय। तदनन्तर उसके दार्शनिक सिद्धान्तों का विवेचन इन्हीं रचनाओं के आधार पर किया गया है। इन दार्शनिक तथ्यों की समीक्षा भी प्राचीन तथा नवीन दृष्टि से प्रकरण के अन्त में कर दी गई है। विवेचन आधुनिक शैली से किया गया है। केवल अंग्रेजी ग्रन्थों या केवल अधूरे अनुवादों के आधार पर लिखी गई पुस्तक में अपसिद्धान्तों के होने की विशेष आशङ्का रहती है। इसीलिए मैंने इस ग्रन्थ को पाली तथा संस्कृत में निबद्ध मूल प्रामाणिक ग्रन्थों के आधार पर लिखा है और अपने कथन की पुष्टि में मैंने मूल पुस्तक में या पाद-टिप्पणियों में तत्तत् ग्रन्थों का पर्याप्त उल्लेख किया है तथा

विशिष्ट आवश्यक व्यवस्था भी दे दिया है। एक ही ग्रन्थ में बौद्ध धर्म तथा दर्शन के माना रूपों का विवरण करा दिया गया। यही मेरी इच्छा रही है। इसीलिए मैंने इस ग्रन्थ को पाँच खण्डों में विभक्त कर प्रत्येक सम्प्रदाय की दार्शनिक चारों के परिचय देने का ब्यापारिक प्रयास किया है। होनहार महात्मा बज्रान तथा अलक्ष्मण-बुद्धि समग्र रूपों का ब्यापारिक दर्शन ही संक्षिप्त रूप में यहाँ मिलता है। बौद्ध-ध्यानात्मक तथा बौद्ध-तन्त्रों को तो (जहाँ तक मैं जानता हूँ) बौद्धदर्शन के क्षेत्रों ने सर्वथा ही उपेक्षा की छवि से देखा है। यह प्रथम अवसर है कि इन अवसरक विषयों का सामाजिक विवेचन दर्शन ग्रन्थ में किया जा रहा है। बज्रान के कई ग्रन्थ तो इतर अवसर प्रकाशित हुए हैं, परन्तु धारणा-बुद्ध से सम्बन्ध होने के कारण इनके सिद्धान्तों का निरूपण ब्यापारिक रूप से यही हो पाया है। बज्रान के रहस्योद्घाटन का उद्योग बड़े अनुशीलन के अनन्तर यहाँ किया गया है। अलक्ष्मण का विवरण भी यहाँ प्रथम गया है।

इस पुस्तक के पाँच खण्ड मिले गये हैं। प्रथम खण्ड में बुद्ध-धर्म के आदिम रूप का वर्णन है। इस खण्ड में बुद्ध के जीवनचरित उनके वचन धार्मिक आचार-शिक्षा का तो वर्णन है ही। साथ ही धारणा उस समय की सामाजिक तथा धार्मिक दशा तथा तत्कालीन दार्शनिकों के सिद्धान्तों का वर्णन बुद्ध के उपदेशों की विशिष्टता समझाने लिये किया गया है। बुद्ध के दार्शनिक विचारों का विस्तृत विवेचन यहाँ है। दूसरे खण्ड में बौद्ध-धर्म का धार्मिक-विकास है जिसमें अलक्ष्मण विषय बड़े मठ, त्रिविचल तथा महात्मा के विशिष्ट सिद्धान्तों का विस्तृत विवरण है। अन्तिम परिच्छेद में निर्वाण के स्वल्प का ऐतिहासिक विवरण विस्तार के साथ है। तीसरा खण्ड इस ग्रन्थ की मूल प्रतिष्ठा है। इसमें दार्शनिक विकास का विस्तृत विवेचन है। बौद्ध-धर्म के दार्शनिक चारों दार्शनिक सम्प्रदायों का प्रथम-प्रथम विस्तृत तथा सामाजिक वर्णन किया गया है।

१४ वें परिच्छेद में वेदाधिकों के इतिहास तथा आदिम का विस्तृत विवरण है। इस सम्प्रदाय के मूल ग्रन्थ सङ्ग्रह में उपलब्ध नहीं होते। परन्तु बीजा नाम में अनुवाद रूप में इसका पूरा विपिष्ट उपलब्ध है। इस विशिष्ट आदिम का वर्णन इस ग्रन्थ में विरहीत रूप से किया गया है। १५ वें परिच्छेद में वेदाधिकों के तन्त्रों का स्वल्प विस्तार के साथ प्रदर्शित किया गया है। अन्तिम परिच्छेद

में सौत्रान्तिकों के इतिहास और सिद्धान्त का विवेचन है। इस महत्त्वपूर्ण सम्प्रदाय का इतिहास लुप्तप्राय हो गया है। हेन्सांग के ग्रन्थों तथा विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि की चीनी टीकाओं में आये हुये कतिपय निर्देशों को ग्रहण कर इसके इतिहास तथा सिद्धान्तों का स्वरूप मैंने खड़ा किया है। सिद्धान्त भी इसके एकत्र नहीं मिलते। बौद्ध तथा हिन्दू ग्रन्थों में आये हुये निर्देशों को एकत्र कर सिद्धान्तों का परिचय दिया गया है। १७ वें तथा १८ वें परिच्छेदों में विज्ञानवाद के साहित्य तथा सिद्धान्त का वर्णन है। जैन तथा ब्राह्मण दार्शनिकों ने विज्ञानवाद की जो वही कड़ी समीक्षा की है वह भी यहाँ पाठकों को उपलब्ध होगी।

१९ वें परिच्छेद में शून्यवाद के साहित्य और सिद्धान्त का विस्तृत तथा व्यापक विवेचन है। नागार्जुन की माध्यमिककारिका एक अभेद्य दुर्ग है जिसके भीतर प्रवेश कर माध्यमिकों के तथ्यों का रहस्य समझना एक दुरुह व्यापार है। इसी व्यापार को सुलभ करने का यहाँ प्रयत्न प्रयास है। शून्यवाद के स्वरूप का यथार्थ विवेचन इस अध्याय की महती विशेषता है। शून्य और ब्रह्म के साम्य की ओर पाठकों की दृष्टि विशेष रूप से आकृष्ट की गई है।

चतुर्थ खण्ड में बौद्ध-न्याय, बौद्ध ध्यानयोग तथा बौद्ध तन्त्र का परिचय दिया गया है। बौद्ध-न्याय के इतिहास के परिचय के अनन्तर हेतुविद्या तथा प्रमाणशास्त्र का संक्षिप्त विवरण है। बौद्ध-ध्यानयोग का परिचय विबुद्धिमग्न के आधार पर है। २२ वें परिच्छेद में बौद्धतन्त्र के इतिहास, साहित्य तथा सिद्धान्तों का प्रामाणिक विवरण प्रस्तुत किया गया है। पाँचवें खण्ड में बृहत्तर भारत में बौद्धधर्म के भ्रमण की कहानी, हिन्दूधर्म से बौद्धधर्म की तुलना और बौद्धधर्म की महत्ता का वर्णन किया गया है।

इस ग्रन्थ में स्थान-स्थान पर बौद्ध-दर्शन की हिन्दूदर्शन से तुलना की गयी है। यह तुलना केवल तुलनात्मक अध्ययन की दृष्टि से की गयी है, इसके द्वारा किसी विशिष्ट दर्शन को ऊँचा या नीचा दिखाने का भाव तनिक भी विद्यमान नहीं है। बौद्ध-धर्म तथा दर्शन का वर्णन सर्वत्र निष्पक्षपात दृष्टि से किया गया है। जो कुछ लिखा गया है वह मौलिक संस्कृत तथा पाली ग्रन्थों के आधार पर लिखा गया है तथा यथासंभव 'नामूल लिख्यते किञ्चित्' की मल्लिनाथी प्रतिष्ठा को निभाने की प्रयत्न किया गया है।

जहाँ तक मैं जानता हूँ हिन्दी भाषा में तो क्या अंग्रेजी भाषा में भी इस प्रकार का साहोपाङ्ग-ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। अंग्रेजी में बौद्ध-दर्शन पर अनेक ग्रन्थ हैं सही, परन्तु वे इसके किसी भाग को लेकर लिखे गये हैं। परन्तु इस ग्रन्थ में बौद्ध-दर्शन के इतिहास के साथ ही बौद्ध-ध्यान-योग का भी वर्णन है जो विद्वानों के द्वारा अभी तक आखूटा है। ऐसी वस्तु में वह ग्रन्थ एक अमूल्य मौलिक रचना है। इसे पठने के यह सुचित करते हुए इयं होय है कि इस ग्रन्थ की उपरोक्ता तथा विविधता को सम्बन्धित कुछ बौद्ध विद्वान् इसका अनुवाद चीनी, बर्मी तथा तिब्बती भाषा में करने वाले हैं।

अन्त में अपने सहायकों के प्रति कृतज्ञता प्रकट करते समय मुझे अत्यधिक आनन्द आ रहा है। इस ग्रन्थ के लिखने में मुझे सबसे अधिक सहाय्य धर्मा-भाजन महामहोपाध्याय पण्डित योपीनाथ कविराज से प्राप्त हुईं जिनके क्षेत्रों और मौखिक व्याख्यानो का मैंने यहाँ भरपूर उपयोग किया है। पात्रशाल के छे में सामिक विद्वान् हैं ही, बौद्धतन्त्रों के विद्वान्तों का वर्णन आपकी ही प्रतिभा का प्रसाद है। अग्रजब लिखकर आपने इस ग्रन्थ को गौरवान्वित किया है। इस नैसर्गिक कृपा के लिए मैं इत्यं से आपका आभार मानता हूँ।

आम आत्मा की पुर्णिमा है। अद्य की ही दुष्प्रतिमि में भगवान् लक्ष्मण ने अपने बर्मे-बन्ध का प्रकटन किया था तथा अपने उपदेशाश्रय से बर्मे-तत्त्व के विद्वान्तों की दुष्प्रतिमि की थी। वह ग्रन्थ बुद्ध के मृत्युपञ्चम्योत्सव से एक सम्प्रति के भीतर काली में बैठकर बुद्ध की ही भाषा की आधुनिक प्रतिमिति हिन्दी में लिख कर दिया गया है। भगवान् लक्ष्मण से प्रार्थना है कि वह ग्रन्थ अपने उद्देश्य की पूर्ति में सफलता प्राप्त करे। आचार्य यमोत्तर के शिष्यों में मेरा भी यही निवेदन है—

जयन्ति आतिथ्यसनपथधमसूतिरेतामगतो विनेतुः ।

रागाधरातं सुगतस्य माधो मनस्तमस्तानवमादधाना ॥

आपकी पुर्णिमा सं १ १
हिन्दुविरचितस्य आशी । }

बलदेव उपाध्याय

नवीन संस्करण

का

वक्तव्य

आज इस ग्रन्थ का नवीन परिवर्धित संस्करण प्रस्तुत करते समय मुझे विशेष हर्ष हो रहा है। जिस समय यह ग्रन्थ प्रकाशित हुआ था उस समय मुझे आशा नहीं थी कि इसका समधिक आदर तथा सातिशय सत्कार होगा। परन्तु मुझे आशातीत सफलता प्राप्त हुई है। इसे दर्शन विभाग को एम० ए० कक्षा का पाठ्य ग्रन्थ निश्चित कर अनेक विश्वविद्यालयों ने अपनी गुणग्राहिता का परिचय दिया है। हिन्दी के सर्वश्रेष्ठ 'हरजीमल डालमिया पुरस्कार' २१००) से तथा उत्तरप्रदेशीय सरकार के १२००) विशिष्ट पुरस्कार से पुरस्कृत होने का गौरव इसे प्राप्त हो चुका है। अभी हाल में इसके आन्तरिक गुणों से आकृष्ट होकर एक सिंहालदेशीय भिक्षु ने इसका अनुवाद सिंहाली भाषा में किया है जिससे सिंहाल-वासी बौद्धों को भी बुद्धधर्म के विकास तथा सिद्धान्त का सुलभता से परिचय प्राप्त हो सके। इस प्रकार यह पुस्तक अपने उद्देश्य की सिद्धि में पूर्णतया सफल हो रहा है, ग्रन्थकार के लिए यह कम सन्तोषजनक घटना नहीं है। इस नवीन संस्करण में इसका शोधन तथा परिवर्धन कर दिया गया है जिससे यह और भी अधिक उपयोगी तथा लाभदायक सिद्ध होगा। इस संस्करण में बौद्धदर्शन के महत्त्वपूर्ण पारिभाषिक शब्दों का एक कोष भी दिया गया है जिसमें उन शब्दों की एक सक्षिप्त व्याख्या है। विश्वास है पाठकों को इससे विशेष लाभ होगा।

ज्येष्ठ पूर्णिमा स० २०११

१७-६-५४

काशी

वलदेव उपाध्याय

Foreword

Numerous works have been written in the west as well as in India on the different phases of Buddhist religion and thought and attempts at a systematic presentation of some of the main philosophical teachings of the more popular schools have also been made from time to time. But a complete history of Buddhist philosophy, based on the original Pali and Sanskrit Texts and their learned commentaries by Indian and trans-Indian scholars of the times and also on the fragments which are available as Purvapakshas in various Sanskrit works of the Hindus and Jains, is still a great desideratum. The chapters on Buddhist philosophy in the several standard works on Indian Philosophy are necessarily brief, being confined to the essentials, and a thorough and critical work on the entire Buddhist philosophy, more or less on the lines of Prof Stecherbatski's *Buddhist Logic*, has not yet appeared in any language.

In these circumstances, therefore, the step which the author of the present monograph has taken in summing up the results of the studies of modern scholars in the field of Buddhist philosophico-religious thought and presenting them in a popular form in the vernacular may be regarded in some quarters as a

bold one. Bold it certainly is, but it is a highly welcome attempt and represents a step in the right direction. In fact the author has succeeded in bringing out as a result of his studies through long years an excellent readable work on the subject the like of which does not perhaps exist in Hindi or in any other vernacular literature of India. The book does indeed claim to be original. A glance through its pages would convince the reader of the critical acumen and powers of discretion with which the raw materials of scattered and disjointed researches of individual scholars working in different ages and with different mental predilections have been reduced to a system and invested with a meaning. There is no doubt that some of the chapters especially those on Sanyasada and Buddhist Tantras may be regarded as fresh contributions in a sense in the form in which they are presented to the reader to a knowledge of the subject derived from any of the Indian Vernaculars.

The work is divided into five parts dealing respectively with the essentials of ancient Buddhism, with the evolution of Dharma, with the philosophical schools with Logic and Mysticism and with the propagation of Buddhism in foreign countries. It seems to me that a separate section devoted to a consideration of the influence of the currents of early and contemporary Indian philosophy on the origin and development of Buddhist Thought and of the manner in

which Hindu and Jain schools of thought reacted to the growing development of philosophical ideas of the Buddhists should have been added. It is well known that works on Vedānta, Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṅkhya, Yoga, Mīmāṃsā, Śaiva Āgama and Jainism contain not only nominal references to specific Buddhist views but also actual quotations of passages from original Buddhist texts and summaries of arguments in support of those views. In the present state of our imperfect knowledge, it may not be possible to trace all those quotations to the sources and to verify each of these views. But assuming their general correctness we have to base on them, on the actual texts accessible to us, a working knowledge of the system as a whole. No history of Buddhist philosophy would thus be complete without a consideration of these views in their proper setting.

The first part of the book (pp 1—92)* contains in seven chapters a short account of the Buddhist religious thought in its earliest stages. It is a review of Indian society and religion in the days of the Buddha and of the moral and religious teachings of the teacher. A list of the canonical literature of early Buddhism, presented in the Pālī Tripiṭaka and a discourse on the four noble Truths revealed to the Buddha together with his philosophical speculations have also been added. The theory of Natural causation (प्रतीत्य समुत्पत्ति) and the Buddha's views on Matter (पञ्च स्कन्ध), Soul

(चार्मा), God (ईश्वर) and Rebirth have been expounded. In connection with the Four Truths there appears a short analysis of the eight-fold path said to have been discovered by the Buddha. This eight-fold path is actually one path known as the Middle Path the path which avoids the extremes.

The second part (pp. 93-157) has five chapters dealing with the Nikāyas or the eighteen sects the Mahayana Sūtras, the three Bodies of the Buddha and Nirvana. The section on Nikāyas is useful. It presents the views on the eighteen Nikāyas according to the commentary on Kathavasthu and Vasumitra's work and shows that the Mahayana is a developed form grown out of the Andhaka sect coming down from the Mahasanghikas. The special doctrinal features distinguishing the Mahayana from the Hinayana are shown. These relate to the concepts of Bodhisattva, three-fold Buddhakāya ten bhūmies or spiritual stages and Nirvāṇa and to the introduction of the Bhakti element as an important characteristic of spiritual life. Of the 18 sects the tenets of the Mahasanghikas and Sammutiyas alone have been taken up for discussion as being comparatively important. The Mahasanghikas represented the esoteric view-point and consequently their attitude to Buddha Arhat, Bodhisattva etc. was far removed from the more popular views of the Theravādins. We know that the Pancharātra conception of Viśuddha Sattva as entirely free from the admixture

of Rajas and Tamas, bears a strong contrast to the conception of Sattva recognised in Sankhya and the allied schools in which, even in its utmost purity, the disturbing elements of Rajas and Tamas do not cease to exist. This differential outlook stands at the bottom of the difference of the entire structure of mediaeval Vaishnava thought in all its traditional ramifications from the orthodox schools. The flowering of the Bhakti philosophy would not have been possible except on the soil prepared by belief in the doctrine of Immaculate Sattva. Similarly the conception of Bindu or Kundalini in the Shaiva Agamas, known also as Mahāmāyā, is to be sharply distinguished from that of Māyā in the popular literature. The entire culture of the Tantras, with its recognition of Mantras, Mantresvaras and Mantramahesvaras and of a pure and bright world beyond the reach of Māyā has its roots in the assumption of this principle of pure immateriality. The doctrines of the Mahasanghikas and of the Andhakas, in many of their features, are closely analogous to those of the historical schools where Suddha Sattva and Bindu are recognised. The transcendental character (लोकोत्तर) of the Buddha is only a different mode of expressing what the Pancharatras would call his supernatural (अप्राकृत) status, and the absence of Sāsravā dharmas in him means only that he is above the defilements of impure Matter.

The views of the Sāṃmitīyas in regard to the Soul

(गुह्यार्थ) are peculiar. The chapter on the Mahayana sutras which follows gives an account of such works as Saddharma Pundarika Prajñā paramitā (different recensions) Gaṇḍa Vyūha, Daśabhūmika sūtra, Ratnakuta Samadhiraja Sukhavatīvyūha Lankā-ratna and Sūvarṇa Prabhāsa. The three Vehicles, viz Śrāvaka Pratyeka-Buddha and Bodhisattva are described in the next chapter. The four stages of the old Śrāvakayāna are mentioned showing how an ordinary soul (पुण्यजन) enters into the stream of spiritual life and continues to make regular progress towards meditation. A detailed analysis of this progressive spiritual journey should have been furnished. The author's statement of the meaning of the term Anagāmi is not quite clear for if the Anagāmi does not reappear on the physical plane (समस्यत्तु) and even on any of the supra physical planes how is he to be distinguished from the Arhat? The destruction of the first five out of the ten Saṃyojanas precludes the possibility of return to the Kāmaloka but so long as the other saṃyojanas persist the condition of bodily emancipation of Arhat can not arise. In case of death at such an incomplete stage the saint is bound to return on a higher plane evidently in Brahmāloka. Perfection in the third meditation leads to rebirth in the sūdhavāsa heaven though a lower meditation causes re-emergence in a lower heaven. The state of Arhat corresponds roughly to that of the Vedantic jīvanmukti. It is a condition of Nirvāna in the sense

that attachment and klesas have disappeared, though the Skandhas still persist. On the disintegration of Skandhas life ceases, and true Nirvana takes place. The aim of a Sravaka is to become an Arhat in life and then to realise Nirvana on its extinction. But the Pratyeka Buddha stands on a higher level, in as much as his spiritual strength is greater enabling him, unlike a Sravaka, to discover the Light within his heart dispensing with the necessity of reliance on external sources of illumination. But even the Pratyeka Buddha, in spite of his relative spirituality, is unable to look beyond his narrow personal horizon and strive to be a Bodhisattva for the true welfare of the entire creation. The ideal of the Bodhisattva is the absolute selflessness of the Buddha whose strivings in the cause of the world emancipation are unceasing. The opinion of the Srimala Sutra that in reality the three yanas are successive stages of one and the same path is to be accepted as representing the correct view-point. The conflicting positions of the divergent lines of approach are easily explained in the light of the theory of Saktipāta to which the Agamas attach great importance. The inherent differences in the basic character of the evolving souls account for apparent differences in their outer behaviour.

While speaking of the Bodhisattva the author has taken pains to go into details regarding the origin of Bodhicitta and the stages through which it passes

into the perfection of the Buddha. The initial and preparatory process of Anuttara Puja and the assumption of Paramitas have been carefully described. The final Paramita is that of Prajñā or Supreme Wisdom which follows from a closely disciplined Samādhi and ends in the inauguration of the Buddha condition.

The chapter on the Triple Kaya or Body of the Buddha is brightly written. Western and Japanese Scholars have done a lot of spade work in this field and have tried to bring out the true significance of each of the Kayas: the labours of Levi Poussin, Suzuki and others have already cleared up most of the thick mists which gathered round this question. The Dharmā, Sambhoga and Nirmāna Kayas have been compared to the concepts of Nirguna Brahma, Isvara and Āvatāra respectively. But it appears to me that there is a closer resemblance to the conceptions of the three so-called Avasaras of the Tantras. Viz. Laya, Sambhoga and Adhikara corresponding in a sense to Śiva, Śeṣaśiva and Isvara.

The conception of Nirmāna Kaya or Nirmāna Chitī is familiar to the school of Patanjali. It is assumed by the Yogis in response to the need for preaching Wisdom, as was the case with Paramahansa Kapala in communicating the secrets of Ekasthāntara. It may be assumed by the Supreme Isvara also, as Udayana observes in the Kamaśāstra. The Buddhists did not distinguish between one type of Nirmāna Kaya and another but Patanjali laid emphasis on the existence of such a distinction, saying that of all its varieties that

The description of the ten Bodhisattva bhūmas follows next. It is a short note and does not call for any special comment. The chapter on Nirvāṇa contains within a brief compass most of the important points which a study of Pāli and Sanskrit Buddhist works (in original or in Tibetan and Chinese translations) discloses. The general conception of Nirvāṇa according to the older canons followed by the specific views of particular sects including Sthāviravadins, Vaibhasikas, Sautrantikas and the Mahāyanists has been clearly stated. Even in the older school we find two apparently conflicting views regarding Nirvāṇa—one associated with the Vaibhasikas who believed in it as positive and the other with the Sautrantikas whose attitude was distinctly negative in character. Of course, there was a difference of views also even in the same sect. The Sautrantikas held that the Skandhas are not all uniform, some being destroyed in Nirvāṇa and others surviving it. The Vaibhasikas as a rule believed in the doctrine of Survival. A brief resume of most of the views has been supplied in the book. It has been shown that the secret of much of the difference between Hināyana and Mahāyana lies in the fact that while in one view there is emphasis on subjective nihilism (पुद्गल नैरात्म्य) or elimination of the obscuration (आवरण) of kleśas only, in the other we find stress laid on both

which originates through Dhyāna or Samādhi is the best, being free from the contaminations of Karmakaya

subjective and objective nihilism (अम नैराश्रय) or elimination of the obscurations of kleśas as well as dharmas. The point of difference between the Hinayana and Mahayana conceptions have been brought out clearly in a tabular form.

The third part of the book (pp. 160-318) divided into 7 chapters, is probably the most important. It devotes itself to a more or less exhaustive treatment of course consistently with the popular form of the work of the central philosophical doctrines of the Vaibhāsika Sautrāntika, Yogācāra and Mādhyamika schools, preceded by a general introduction dealing with the question of the development of Buddhist thought. In his treatment of each of the schools the author has added some historical notes relevant to it and the appropriate bibliographical data (original texts) concerned. The presentation of the views is generally speaking lucid, faithful and intelligible except in the case of the Vaibhāsika system where in my opinion he would have done a distinct service to the cause of Buddhist philosophy if he had tried to present in a systematical way the summary of the contents of the Abhidharma kośa. Now that the excellent French edition of Poussin and the Sanskrit commentary of Yaśomitra (published from Japan) are available, the preparation of such a summary would not have been so difficult. He has utilised the Kośa undoubtedly in the section on the Vaibhāsika but only in

a loose and unconnected manner. The sections on Vijnana and Sunyavadās are based on the standard works of the Schools, Viz Vijnaptimātratā Siddhi (smaller and larger) and Madhyamika Karikas (with Chandrakīrti's gloss) What is objectionable and uncalled for in this presentation is the so-called Samiksha of the doctrines as in some of the non-Buddhist works. It is well known that most of the Buddhist views have been subjected to a critical examination by many of the contemporary and subsequent philosophical writers of the Brahmanical and Jain schools. This is natural in polemics. But what the reader expects to find in a work on Buddhist philosophy is a faithful presentation of the Buddhist stand-point itself and not its refutation from the view-point of the opponent. We are not concerned here so much with the history of a controversy or with the merits of particular tenets as with a lucid and reliable version of the tenets as such.

In this connection it may also be pointed out that special treatments should have been accorded to such doctrines as those of the Flux (जगमङ्ग) etc which have been made the targets of attacks from both orthodox and non-orthodox quarters. Indeed we expected a historico-philosophical survey of the so-called Kṣāṇikavāda among the Buddhists. The conception of Avasthāparināma among the yogins is the nearest equivalent of the Buddhist view, except for what may be described as the extreme position of the Buddhists.

leaning towards (निवृत्ति) in connection with the origination and disappearance of phenomena! An analysis of the Vithichitta together with Bhavanga would have been a valuable psychological contribution to our knowledge of the subject.*

In spite of these limitations, however it may be said that the whole of the third part is a very valuable contribution. It is the cream of the whole work and reflects great credit on its writer for the great learning displayed in it and the lucid style of its presentation.

The fourth part (pp. 315-387) deals with Buddhist Logic, spiritual disciplines and Tantrik¹⁰ Mysticism. As regards Logic the author is indebted to the writings of Dignaga, Dharmottara, Dharmakirti, etc. and to the monumental work on the subject by the veteran Russian Indologist Professor Th. Stecherbasky of the University of Leningrad.

The chapter on Buddhist yoga derives much of its material from Buddhaghosa's Visuddhimagga. In view of the gravity of the subject the arrangement and

* Dr. H. Mookerjee in his excellent work on the Buddhist Philosophy of Flux (1935) has made valuable contribution to Buddhist Philosophy in the way of critical examination of the doctrines of Dignaga's school—especially those associated with the names of Dignaga, Dharmakirti, Dharmottara and others. His notes on the nature of existence, the theory of flux, the Bartrantika theory of cessation, the doctrines of universals and impact of words (Apoha), the conception of kalpana and the Buddhist views on perceptual and inferential knowledge are critical and informative.

presentation appear in my opinion to be a little desultory in character. It is well known that the Pali literature, specially the Abhidhamma section of the canons and most of Buddhaghosa's Commentaries, contain a wealth of information on the theory and practice of yoga among the early Buddhists. The Mahayanists also devoted their attention and energies to the practice of yoga and to a methodical analysis of its theory from their own points of view. The Abhidharmakosa too is full of important material on which a theory of yoga, according to its conception, may be built up. The chapter on yoga would have been enriched greatly if an attempt had been made to furnish in a nutshell, as it were, the entire history of the theory and practice of yoga among the Buddhists from the earliest times.

The Chapter on Tantric Buddhism seeks to provide some original information on the teachings of a few of the later Mahayanist schools viz, Mantrayana, Vajrayana - Sahajayana, and Kālachakrayana. It is an interesting chapter and considering the paucity of material concerning details may be deemed to have been sufficiently well written. The writer has utilised the works of Anangavajra, Advayavajra and others, and also the Buddhist Dohas ascribed to the Siddhacharya and recovered from Nepal.

For Kālachakrayana the author is indebted to Naropa's commentary on Sekoddesa (recently published). As the system is not widely known to-day the contents

of this book should have been more liberally utilised. All the post-Mahayanic Tantric schools have certain points of difference also. We have heard much of Mantra Naya as distinguished from Prajna Naya but it is true that in the midst of this distinction there is a bond of secret affinity. I must in this part a statement of the theory of PARAVRITTI or reversion to which Mahayana Sutralankara Trimsika, Lankavatara etc. refer. The cultural phase of Mahayanic sādhanā is closely associated with the doctrine of transformation, and this cannot be intelligible without an appreciation of the theory of PARAVRITTI. As a matter of fact the process of sublimation itself to which the work refers implies PARAVRITTI.*

The last chapter (pp 390—430), which considers the question of the spread of Buddhism through successive centuries is of a historical nature and need not detain us long. It gives us an idea as to how India through the regenerating and soothing influence of this faith, with its moral fervour, intellectual appeal and spiritual stamina, helped to civilise humanity in the neighbouring countries and how for hundreds of years there continued to be maintained a living intercourse between India and those lands. It is a graphic account of the manner in which India propagated its Gospel of Peace and Good Will to the world at large.

* For a brief note on paravritti see Dr. P. O. Bagchi's *Studies in the Tantras* (Pt. I), pp. 87-92.

Buddhism declined in the land of its birth but it left behind a rich legacy of thought which gave rise to and coloured diverse thought currents in the mediaeval ages. Mm H P Shastri discovered living Buddhism in Bengal. The Nātha Cult received a strong impetus from Buddhist and Tantric speculations. The Sahajiyas and Bauls in Bengal, the Santas of Upper India and followers of Mahima Dharma in Orissa inherited strong Buddhist traditions of an esoteric nature. I think a brief review of these crypto-Buddhist speculations in the middle ages would not be altogether useless in a treatise which has for its objective the presentation of Buddhist thought.

In the end, I congratulate Pandit Baldeva Upadhyaya on having successfully fulfilled a selfimposed and heavy task the enormity of which staggers even giants. I commend this admirable work to the attention of the Hindi-reading public and to the advanced students of the University in the hope that it will find in them a sympathetic response which for the labours involved in its completion it so richly deserves.

Gopinath Kaviraj.

विषय-सूची

प्रथम खण्ड

(मूल बौद्ध-धर्म) पृष्ठ १-६२ ।

विषय

पृष्ठ

- १) परिच्छेद—विषय प्रवेश १ ७
 बौद्ध-धर्म की विशेषता ४ बुद्ध का जीवन चरित ५ ।
- २) परिच्छेद—बुद्ध-वचन ८-१७
 निवर्तपिटक ८ सुत्तपिटक ८ अमिषम्मपिटक १२ अमिषम्मस्य
 संग्रह १६ ।
- ३) परिच्छेद—बुद्धकास्त्रीय समाज और धर्म १७-३६
 (क) सामाजिक दशा—१८ २६
 केटी १९ स्वाध्याय १९, सन्निव २ ; राजा २१ ब्राह्मण २१
 शिवों २२ ।
 (ख) धार्मिक व्यवस्था २३-२७ ।
 आध्यात्मिकता की राह २३ ब्रह्मचर्यव्रत के २२ मत २४
 वैदिक-ग्रन्थों में निर्दिष्ट मत २५, शील का ह्रास २६ बुद्ध
 की व्यवस्था २६ ।
 (ग) समाजकास्त्रीय दार्शनिक २७-३६ ।
 (१) पूर्वव्यवस्था—अविनाशवाद (२) अविनाशकर्मवाद—
 भीतिवाद २८ (३) प्रत्यक्ष अविनाशवाद—अव्यक्तवाद २९
 (४) सम्बन्धित अविनाशवाद—वैयर्थ्यवाद ३०, शिवाग्र ३४
 (५) समग्र वैतद्विद्युत—अविनाशवाद ३४ (६) विग्रह
 मतपुत्र ३५, शिवाग्र ३६ ।
- ४) परिच्छेद—बौद्धदर्शन की ऐतिहासिक रूपरेखा ३७-४४
 बौद्ध-धर्म की शाखाएँ ३८ बौद्ध संघीति ३९ प्रथम-द्वितीय संघीति
 ३९ तृतीय संघीति ४० चतुर्थ संघीति ४० दार्शनिक विकास
 ४१-४४ ।

५) परिच्छेद—बुद्ध की धार्मिक शिक्षा ४५-५३

बुद्धिवाद ४५, व्यावहारिकता ४६, अव्याकृत प्रश्न ४७, बुद्ध के मौन-
वलम्बन का कारण ४८, प्रश्न के चार प्रकार ४९, वेद का मौनव-
लम्बन ५०, अनक्षर तत्त्व ५१-५३

६) परिच्छेद—आर्य सत्य ५४-६६

आर्य सत्य चार हैं ५४ (क) दुःख ५५, (ख) दुःखसमुदय ५७,
(ग) दुःख-निरोध ५८, (घ) दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपत् ६०,
मध्यम प्रतिपदा ६१, अष्टाङ्गिक मार्ग ६३-६९ ।

(७) परिच्छेद—बुद्ध के दार्शनिक विचार ७०-६२

(क) प्रतीत्यसमुत्पाद ७०-७२ ।

कारणवाचक शब्द ७२, 'हेतुप्रत्यय' का अर्थ (स्थविरवाद में)
७२, हेतुप्रत्यय का अर्थ (महायान में) ७२, भवचक्र ७३,
अतीत जन्म ७३, वर्तमान जीवन ७४, भविष्य-जन्म ७५,
महायानी व्याख्या ७६, दो जन्म से सम्बन्ध ७७, निदानों
के चार भेद ७७ ।

(ख) अनात्मवाद ७८-८८

१—नैरात्मवाद का कारण ७६ ।

२—अनात्म का अर्थ ८२, धर्म का वास्तविक अर्थ ८२,

आत्मा की व्यावहारिक सत्ता ८३, पञ्चस्कन्ध ८३ ।

(१) रूपस्कन्ध, (२) विज्ञानस्कन्ध, ८४, (३) वेदनास्कन्ध,

(४) सज्ञास्कन्ध ८४, (५) सस्कारस्कन्ध ८५ ।

३—आत्मा के विषय में नागसेन ८५, पुनर्जन्म ८७, दीपशिखा का
दृष्टान्त ८८, बूझ की घनी चीजों का दृष्टान्त ८८ ।

(ग) अनीश्वरवाद ८९

वेवेदसुत्त में ईश्वर का उपहास ८९ ।

(घ) अभौतिकवाद ९१-९२

पायासिरानन्यसुत्त में अभौतिकवाद ९१-९२ ।

द्वितीय खण्ड

(धार्मिक-विकास) ६३-१५७

विषय

पृष्ठ

(८) परिच्छेद—निकाय तथा उनके मत ६५-१०४

(९) निकाय ६५-१००

अष्टादश विचार १५, अष्टादश के अनुसार अष्टादशविचार १६
 बहुविध के अनुसार अष्टादश विचार १७ अष्टादश सम्प्रदाय
 की उपस्थापना १८ महात्मान के विरिद्ध विद्वान्त १९ ।

(१०) निकायों के मत १००-०४

(१) महासंघिक का मत १००-०२

बुद्ध की शोचोत्तरा १ बोधिसत्व की उत्पत्ति १ १ अर्हत का
 स्वरूप—लोकापन्न—इन्द्रिय—असंस्कृत धर्म १ २

(२) सम्मत्तीय सम्प्रदाय १०१ ०४

ममिकरण १ १ पुद्गलवाद १ २ अन्वयविद्वान्त १ ४

(३) परिच्छेद—महायान सूत्र १०२-१५

अमन्य इतिहास १ ५; (१) अष्टम पुष्करिक १ ५ (२) अष्टादश
 निवृत्ति सूत्र १ ७ (३) अष्टम्युह सूत्र १ ९ (४) अष्टम्युहिक सूत्र
 ११ (५) अलङ्कार (६) अष्टादशिक सूत्र १११ (७)
 अष्टम्युह ११२ (८) अष्टम्युहमात्रसूत्र (९) अष्टम्युहिक सूत्र ११३

(१०) परिच्छेद—त्रिपिटक ११६ ३२

आमन्य रूप १११ (१) आश्विन्यास, आश्विन की चार मूर्तिर्वा
 १११ इतिहास ११७ अष्टम्युहमात्र अष्टम्युहमात्र, अर्हत (२) अष्टम्युह
 बुद्धान ११८ (३) बोधिसत्त्वपात्र ११९ ।

(४) बोधिसत्त्व का आदर्श ११९-२१ इतिहास तथा महात्मान का
 आदर्शमेव १२१ बुद्धत्व १२२ ।

(५) बोधिसत्त्वों १२२ बापित्त १२२ द्विपि मेव १२३, अनुत्तर
 पूजा १२३ पूजा के सप्त वर्ग १२४ ।

विषय

पृष्ठ

(ग) पारमिता ग्रहण १२५, (१) दान पारमिता, (२) शील पारमिता १२६ (३) क्षान्ति पारमिता १२८ (४) वीर्य पारमिता १२९, (५) ध्यान पारमिता १३०, (६) प्रज्ञा पारमिता १३१ ।

(११) परिच्छेद—(क) त्रिकाय १३३-१४२

त्रिकाय का विकास १३३, स्थविरवादी कल्पना १३४, सर्वास्तिवादी कल्पना १३४, सत्यसिद्धि सम्प्रदाय की कायकल्पना १३५, महायानी कल्पना १३५ (१) निर्माणकाय १३५, (२) सम्भोग काय १३६, (३) धर्मकाय १३८ बौद्ध तथा ब्राह्मण कल्पना का समन्वय १४० ।

(ख) दश भूमिय १४०-४२

(१) मुदिता (२) विमला (३) प्रभाकरी (४) अर्चिष्मती (५) सुदुर्जया (६) अभिमुक्ति (७) दूरङ्गमा (८) अचला (९) साधुमती (१०) धर्ममेघ १४०-४२ ।

(१२) परिच्छेद—निर्वाण १४३-१५७

(क) हीनयान—निर्वाण का सामान्य रूप १४३; निर्वाणनिरोध १४४, निर्वाण की निर्मयता १४४, निर्वाण की सुखरूपता १४५, स्थविरवादी मत में निर्वाण की कल्पना १४६, वैभाषिक मत में निर्वाण की कल्पना १४७, सौत्रान्तिक मत में निर्वाण १४८; नैयायिकों की मुक्ति से तुलना १४८-४९ ।

(ख) महायान में निर्वाण की कल्पना १४९, नागार्जुन का मत १५१, निर्वाण का सामान्य स्वरूप—दोनों मतों में १५२, निर्वाण की कल्पना में पार्थक्य १५३, निर्वाण का परिनिष्ठित रूप १५५, निर्वाण की सांख्य और वेदान्त की मुक्ति से तुलना १५६ वेदान्त में मुक्ति की कल्पना १५७ ।

तृतीय खण्ड

(दार्शनिक सम्प्रदाय) १५६-३१३

विषय

पृष्ठ

- (१३) परिच्छेद—बीजवर्णन का विकास ११०-१४
दार्शनिक विचार ११ ऐतिहासिक विचार ११२ ।
- (१४) परिच्छेद—बैसायिक सम्प्रदाय ११५-१२
(१) ऐतिहासिक विचार ११५-१२
नामकरण ११५, विस्तार ११७ साहित्य ११९ ।
- (२) सुत पिटक ११८ (३) विषय पिटक ११९ ।
- (३) अमिषम्म पिटक ११९-२—
- (१) ज्ञान प्रत्यास (२) संयम वर्णन (३) प्रकरण पत्र १०
(४) निदानकथन (५) वातुपत्र (६) वर्मकथन (७)
प्रतिपत्ति १०१ महाविषया १०२ ।
- (११) बैसायिक मत के आचार्य ११९-१२०
(१) बसुबन्धु १०१ प्रत्य १०५, (२) संयम १०७ (३) हार
आचार्य १०८ ।
- (१५) परिच्छेद—बैसायिक सिद्धान्त १२०-२०३
बीज वर्णन में वर्म का अर्थ १२० ।
वर्मों का वर्गीकरण १२२ ।
- (२) विषयगत वर्गीकरण १२२-३—
- (१) वक्त्रकथन १२२ (२) ज्ञान कथन १२३ (३) अज्ञा-
न वातु १२४ अज्ञान कथन का परस्पर मोह १२५ ।
- (३) विषयगत वर्गीकरण १२३ मुख्यतम वर्गीकरण १२७
(१) रूप १२७ इन्द्रियों की कल्पना और संख्या (१-५) १२८
(२) रूप १२९, (३) वातु, (४) गन्ध (५) रस (६) स्पर्श
(११) अविधि १९ ।
- (२) विषय १२२
(३) वैश्ववर्मा १२३

विषय

पृष्ठ

(४) चित्त-विप्रयुक्त धर्म

१६६

(५) असंस्कृत धर्म

१६७

(१) आकाश १९८, (११) प्रतिसंख्यानिरोध १९९, (१११) अग्रति-
सल्यानिरोध २०० ।

काल की कल्पना

२००

सौत्रान्तिकों का विरोध २०२ वैभाषिकों के चार मत २०२,

(१) भदन्त धर्मशास्त्र, (२) भदन्त घोष २०२ (३) भदन्त

वसुमित्र, (४) बुद्धदेव २०३ ।

(१६) परिच्छेद—सौत्रान्तिक

२०५-२२१

(क) ऐतिहासिक चिचरण

२०५-२१२

नामकरण २०७, सौत्रान्तिक मत के आचार्य २०८, (१)

कुमार लात २०८, (२) श्रीलाम्बा २०९, (३) धर्मशास्त्र २११,

(४) बुद्धदेव २१०, (५) यशोमित्र २१०, सौत्रान्तिक

उपसम्प्रदाय २११, दार्ष्टान्तिक २११ ।

(ख) सिद्धान्त

२१२-१६

वाक्यार्थ की सत्ता—२१३ वाक्यार्थ की अनुमेयता २१४ ।

(ग) सघातनिरास का समीक्षण

२१७-२१

सघातनिरास २१७, चेतन सहर्ता का भाव २१७, आलय विज्ञान

की समीक्षा २१८, क्षणिक परमाणु में सघात असम्भव २१८,

द्वादश निदान सघात का कारण २१९, क्षणभङ्गनिरास २१९,

स्मृति की अव्यवस्था, २२० ।

(१७) परिच्छेद—विज्ञानवाद के आचार्य

२२५-३५

नामकरण २२५, (१) मैथेय—नाथ २२५, ग्रन्थ २२६, (२)

आचार्य असग, ग्रन्थ २२७, (३) आचार्य वसुवन्धु २२९, (४)

आचार्य स्थिरमति २२९, (५) दिङ्नाग २३१, ग्रन्थ २३१,

(६) शकर स्वामी २३३, (७) धर्मपाल २३३, (८) धर्मकीर्ति

२३४, ग्रन्थ २३४ ।

विषय

पृष्ठ

(१८) परिच्छेद—वार्त्तमिक सिद्धान्त

२३३-२३९

साधारण समीक्षा २३३ वित्त के विविध रूप २३९, विज्ञान के प्रमेय—२४ (१) अर्थविज्ञान २४ (२) मानविज्ञान २४१; (१) क्रिष्ट मनोविज्ञान २४१, (४) आत्मन विज्ञान २४२ आत्मन विज्ञान का स्वरूप २४४ आत्मन विज्ञान व्यवस्था २४५, आत्मन विज्ञान के चैतन्यवर्ग २४५, पदार्थ समीक्षा २४५ ।

सत्ता मीमांसा

२४७-२४८

सत्त्वतः सत्ता में विविध-सत्ता २४८; प्रतिपत्तिविज्ञान बुद्धि २४९; परतन्त्र सत्ता २४९, सत्ता के विभिन्न में वर्गीकरण का प्रयत्न २५१ ।

(ग) समीक्षा

२४९-२५१

- १ कुमारित्त का मत २५२ संज्ञा सत्ता की आन्तव्यवस्था २५३ स्वप्न का स्वरूप २५३ आत्मन पदार्थों की सत्ता २५४ स्वप्न ज्ञान का आधार २५४; ज्ञान की विविधता का प्रयत्न २५५, वाचना का अर्थ २५६ ।
- २ आचार्य शंकर का अर्थ २५७ आचार्य की उपस्थिति २५७ अर्थज्ञान की विविधता २५८ स्वप्न और आत्मरित्त का अन्तर २५८ स्वप्न २५९, वाचना का विस्तार २६१ ।

(१९) परिच्छेद—माध्यमिक

२६३-२६३

ऐतिहासिक विवरण २६३-२७४

नाम करण २६५; माध्यमिक साहित्य का क्रमिक विकास २६५, श्रम्यपात्री आचार्य शण २६६ (१) आचार्य माध्यमिक २६६ (२) आचार्य २६८ (३) स्वप्न बुद्धिपाठित २७ (४) मान विज्ञान २७ (५) अन्तर्बोधि २७१, (६) साहित्यिक २७२ (७) श्रम्यपाठित २७३ ।

श्रम्यपात्र के सिद्धान्त

२७४-२७५

(क)—आत्ममीमांसा

२७४-२७५

सत्ता-परीक्षा २७४

विज्ञानवाद का अर्थ २७५, आत्मवाद २७६ स्वप्न-परीक्षा २७८ स्वप्न-परीक्षा २८ आधि २८१ तत्त्व विचार २८२ पति परीक्षा २८३ आत्म परीक्षा २८४ अन्तर्बोधि परीक्षा २८७ ज्ञानपरीक्षा २८८-९ ।

(स) सत्तामीमांसा

२६०-६८

सृष्टि के दो प्रकार २९०, आदि शान्त २९३, जगत् का काल्प-
निक रूप २९४, परमार्थ सत्य २९५, व्यवहार की उपयो-
गिता २९७, वेदान्त की अध्यारोप विधि से तुलना २९८ ।

(ग) शून्यवाद

२६६-३१३

शून्य का अर्थ २९९, शून्यता का उपयोग ३००, शून्य का
लक्षण ३००, शून्यवाद की सिद्धि ३०३, खण्डन ३०३, मण्डन
३०४, शून्यता के प्रकार ३०५, नागार्जुन की आस्तिकता ३०९
शून्य और ब्रह्म ३११-३१३ ।

—००००००—

चतुर्थ खण्ड

(बौद्ध तर्क और तन्त्र) ३१५-३८०

(२०) परिच्छेद—बौद्ध न्याय

३१७-३३२

(१) बौद्ध न्याय की उत्पत्ति ३१७, क्यावस्तु में न्याय ३१८,
बौद्ध न्याय का इतिहास ३१९ ।

(२) हेतुविद्या का विवरण ३२०, हेतुविद्या के छ भेद ३२१,
(१) वाद का लक्षण ३२१, (२-३) वाद-अधिकरण ३२१,
(४) वादालंकार, (५) वाद-निग्रह ३२१, (६) वादे बहुकर ३२३ ।

(३) प्रमाण शास्त्र ३२४, प्रमाण ३२४, प्रमाणों की सख्या ३२४,
(क) प्रत्यक्ष ३२५, प्रत्यक्ष के भेद ३२६, (१) इन्द्रिय
प्रत्यक्ष, ३२६, (२) मानस प्रत्यक्ष ३२६, (३) स्वसंवेदन
प्रत्यक्ष ३२७, (४) योगि—प्रत्यक्ष ३२८, ब्राह्मण न्याय से
तुलना ३२८, (ख) अनुमान ३२६, अनुमान का लक्षण
३३९, अनुमान के भेद ३३०, हेतु की त्रिरूपिता ३३० अनु-
मानाभास ३३१, पक्षाभास ३३१, हेत्वाभास ३३१, दृष्टान्ताभास
३३१, ब्राह्मण न्याय से तुलना—३३२ ।

(२१) परिच्छेद—बौद्ध-ध्यान-योग

३३३-३४६

हीनयान में ध्यान—३३३, हीनयान में समाधि ३३४, महायान में

समाधि ३३४ पञ्चाङ्गसंयोग से तुलना ३३५, ब्रह्म-धर्म में समाधि ३३६ (क) बोधान्तराज (पतिबोध) ३३७ (ख) कर्मस्वान्त ३३८; इसके अर्थ ३३८ इस प्रकार के कसिम ३३९, उस प्रकार के अशुभ ३४०; इस प्रकार की अशुभसृष्टि ३४१; बार प्रकार के अज्ञा-विहार ३४२ बार प्रकार के आरुण्य ३४३; संज्ञा ३४४; कल्पान्त ३४४; युग ३४४; सावक ३४५ (ग) समाधि की मूमियाँ ३४५ (१) उपचार ३४५ (२) कल्पना ३४६ (३) प्रथम ध्यान ३४७ (४) द्वितीय ध्यान ३४८ (५) तृतीय ध्यान ३४८ (६) चतुर्थ ध्यान ३४९ ।

(२२) परिच्छेद—बुद्ध-तन्त्र

३४१-३४३

(क) तन्त्र का सामान्य परिचय

३४१-३४२

उपक्रम ३४१; तन्त्र का अर्थ ३४१ तन्त्रों के अर्थ ३४२ तन्त्र और वेद ३४३; तन्त्र की प्राचीनता ३४४; तन्त्र में मन्त्र और आचार ३४४; पाँच प्रकार का रहस्य ३४५ ।

(ख) बौद्ध तन्त्र

३४२-३४३

बौद्ध-धर्म में तन्त्र का अर्थ ३४२; वज्रयान ३४३ वज्रयान का अर्थ स्वान्त ३४३; समस्त ३४३ ।

(ग) वज्रयान के मान्य आचार्य

३४३-३४३

वीरली सिद्ध ३४३ (१) सरहस्य, (२) सचरपा (३) बुद्ध्या (४) पद्म वज्र ३४४ (५) अक्षयवर्ध, (६) अमर वज्र (७) इन्द्रभूति ३४५ (८) लक्ष्मीवर्ध, (९) लीलावज्र (१०) वारिक पाद (११) सङ्ग—बौध्दी विद्या ३४६, (१२) बोम्बी वृद्ध ३४७ ।

(घ) वज्रयान के सिद्धान्त

३४७-३४७

अनेक का अर्थ ३४७ सङ्गसंस्था ३४८ युक्तान्त ३४८ सिद्ध की वाचता ३४९ अविरोध ३४९ वज्रपाद ३४९ सावक के उपदेश ३४९ अशुभलीला ३४९ रागमाग ३४९ बोम्बी तथा वाग्दली का स्वरूप ३४९ विरमान्त तथा कर्तव्य ३४९ महाभुद्ध ३४९ तत्त्व भाषा, ३४८ एवं तत्त्व ३४९ ।

विषय

पृष्ठ

(ड) कालचक्रयान

३८२-८७

ग्रन्थ ३८२, मुख्य सिद्धान्त ३८३, आदि बुद्ध ३८४, चार कय ३८५, कालचक्र का तात्पर्य ३८६ ।

—००००००—

पञ्चम खण्ड

(बौद्ध धर्म का प्रसार और महत्त्व) ३८६-४२६ ।

(२३) परिच्छेद—बौद्ध धर्म का विदेशों में प्रसार ३६१-४०८

(क) तिब्बत में बौद्धधर्म ३९१-९५, शान्तरक्षित ३९२, दीपङ्कर-श्रीज्ञान ३९२, बु-स्तोन ३९३, लामा तारानाथ ३९४ ।

(ख) चीन में बौद्ध धर्म ३६५, फाहियान ३९५, हेन्साङ्ग ३९५, ह्चिङ् ३९६, कुमारजीव ३९७, परमार्थ ३९७, हरिचर्मा-सत्य-सिद्धि सम्प्रदाय ३९७ ।

(ग) कोरिया में बौद्ध धर्म ३६८-३६६ ।

(घ) जापान में बौद्धधर्म ३६६ ।

(१) तेन्दई सम्प्रदाय ४००-०१, (२) केगोन सम्प्रदाय ४०२, (३) शिंगोन सम्प्रदाय ४०२, वज्रवोधि ४०२, अमोघ-वज्र ४०२, कोशे देङ्गो ४०३, (४) जोदो सम्प्रदाय ४०४ (५) निचिरेन् सम्प्रदाय ४०५, (६) जैन सम्प्रदाय ४०५ ।

पाश्चात्य देशों में बौद्ध-धर्म का प्रभाव

४०७-०८

(२४) परिच्छेद—बौद्ध धर्म तथा हिन्दू-धर्म

४०६-१८

(क) बौद्धधर्म तथा उपनिषद् ४०९ ।

(ख) बुद्ध धर्म और साख्य ४११ ।

(ग) गीता और महायान सम्प्रदाय ४१६-१८ ।

(२५) परिच्छेद—बौद्ध धर्म की महत्ता

४१६-२६

बुद्ध का व्यक्तित्व ४१६, सघ की विशेषता ४२१, बुद्धिवाद ४२३, धर्म की महत्ता ४२४, बौद्ध-दर्शन ४२९ ।

परिशिष्ट (क)—प्रमाण-ग्रन्थावली ४३१

परिशिष्ट (ख)—पारिभाषिक शब्दकोष ४३७

संकेत शब्द-सूची

अ ओ
 के उप
 मा ओ टी
 ठ छ
 ऐति मा
 दी नि
 म्या नि
 प्र नि छि
 प्र बा
 वि दु
 बुद्ध प्रजापती
 बृह उप
 बोधि
 बोधिर्मा }
 बोधि पवित्र
 अ सु
 म सु
 मा अ
 मन्त्र }
 माय्य वृत्ति
 मि प्र
 सं सु
 अ प
 छ छि
 अ अ
 ठा न

अमिपर्मद्येव
 केनापमिपत्
 माय्यमाह मोरिगम्यत सीरीज
 टाल-सम्य
 ऐतिरीम ज्ञानाव
 दीपमिद्यम्
 म्यावविन्दु
 प्रजापायमिनिबबसिदि
 प्रमाय्यचार्तिक
 विम्विद्योविद्य बुद्धिद्य
 विम्विद्योविद्य बुद्धिद्य
 बृहदारण्यक उपनिषद्
 बोधिवर्णधार
 बोधिचर्याधार पवित्र
 अक्षसूत्र
 महामात्र-सुजातधार
 माय्यमिच्छारिष्य
 माय्यमिच्छारिष्यवृत्ति
 मिस्तिम् प्रहम
 संज्ञनतार-सूत्र
 वाक्पपदीम
 सर्वविद्यान्तर्गम्य
 सार्व-अरिष्य
 शाङ्कर मन्त्र

बौद्ध-दर्शन-मीमांसा

प्रथम खण्ड

(मूल बौद्ध-धर्म)

‘मग्गानट्ठङ्गिको सेट्ठो सञ्चान चतुरो पदा ।
विरागो सेट्ठो धम्मान द्विपदानञ्च चक्खुमा ॥’

(धम्मपद)

नमो तस्स भगवतो अरहतो सम्मासंबुद्धस्स

प्रथम परिच्छेद

विषयप्रवेश

भारतवर्ष का यह पुण्यमय प्रदेश सदासे प्रकृति नटी का रमणीय रंगस्थल ना हुआ है। प्रकृति देवी ने अपने करकमलों से इसे सजाकर शोभा का आगार नाया है। भारत का वाद्य रूप अतिशय अभिराम है। उसका अभ्यन्तर रूप इसे भी अधिक सुचारु और सुन्दर है। यहाँ सभ्यता और संस्कृति का उदय हुआ। धर्म तथा दर्शन का जन्म हुआ। वेदरूपी ज्ञान-मानसरोवर से अनेक वेचारधारणें निकलीं जो भारत को ही नहीं, प्रत्युत संसार के अनेक देशों को, केसी न किसी रूप में आज भी आप्यायित कर रही हैं।

बौद्ध धर्म विश्व के सहनीय धर्मों में अन्यतम है। भगवान् बुद्ध इसी भारत-भूमि में अवतीर्ण हुए थे। वे संसार को एक दिव्य विभूति थे। महामहिमशाली गुणों से वे विभूषित थे। उन्होंने समय की परिस्थिति के अनुरूप जिस धर्म का उक्त-प्रवर्तन किया, वह इतना सजीव, इतना व्यावहारिक तथा इतना मंगलमय था कि आज ढाई हजार वर्षों के अनन्तर भी उसका प्रभाव मानवसमाज पर न्यून नहीं हुआ है। एशिया के केवल एक छोटे पश्चिमी भाग को छोड़कर इस विस्तृत भूखण्ड पर इसकी प्रभुता अतुलनीय है। बुद्ध धर्म ने करोड़ों प्राणियों का मंगल साधन किया है और आज भी वह उनके आत्यन्तिक कल्याण की साधना में लगा हुआ है। पाश्चात्य जगत् के चिन्ताशील व्यक्तियों पर इस धर्म तथा दर्शन का महत्त्वपूर्ण प्रभाव पूर्वकाल में पड़ा है और आज भी पड़ रहा है।

बुद्धने सम्यक् सवोधि-परम उत्कृष्ट ज्ञान-प्राप्त कर लेने पर जिन चार उत्तम सत्त्यों (आर्य सत्त्यों) को खोज निकाला, उनमें पहला सत्य है दुःख। यह जगत् दुःखमय है। इस सिद्धान्त को देखकर आधुनिक विद्वानों की यह धारणा बन गई है कि बौद्धधर्म नैराश्रयवादी है, परन्तु यह धारणा नितान्त भ्रान्त है। यदि दुःख तत्त्व तक व्याख्या गम्यमान हो जाती, तो नैराश्रयवादी होने का कलक इस पर लगने वाला है। दुःख के समुदय (कारण) तथा दुःख के निरोध के मार्ग का स्पष्ट प्रतिपादन

मिथा। अतः अन्य भारतीय दर्शन-सम्प्रदायों की भाँति इस सम्प्रदाय के पुण्यों से अत्यन्त विराग पाता ही बौद्धधर्म का भी कारण है। भारत का उत्पन्नान आभासही है, वह तो बुद्धबुद्ध जगत् के वास्तव स्वरूप के समझने में व्यस्त है। ऐसे उद्यम करने के उपायों के निरूपण में वह अपनी समग्र शक्तियाँ व्यर्थ कर देता है, जिससे निरपेक्षमय जगत् में अमृता का सवार होता है, पत्थरका श्रेष्ठ आनन्द के रूप में परिणत हो जाता है। जिस व्यक्ति ने यक्षों, गुराहियों, देवताओं तथा स्वयं ईश्वर की सहायता के बिना भी अमृता का सम्पादन केवल अपनी ही शक्ति पर निर्भर होना बतलाना है, उसके धर्म की वैचारिकता की बलवाना और अमर्य है, निरपेक्ष आनन्द विचार है। मनुष्य की स्वतन्त्रता स्वातन्त्र्य तथा महत्ता का प्रतिपादन बौद्ध धर्म की महती विशेषता है।

बुद्ध धर्म के तीन मौलिक सिद्धान्त हैं—(१) सर्वमनित्वम्—सब कुछ अनित्य हैं, (२) सर्वमकारमम्—समस्त वस्तुएँ आत्मा से रहित हैं, (३) निर्वाण शान्तम्—निर्वाण ही शान्त है। इन तत्त्वों का आधुनिकतम तथापि के धर्म की निश्चिन्ता समझने के लिए पर्याप्त होता है।

विश्व के समस्त पदार्थ अनित्य हैं—स्वामी नहीं है। किसी कोई वस्तु निरपेक्ष नहीं है जिसे स्वावित्त प्राप्त हो। इस सिद्धान्त का अर्थ है अनित्यता का कारण। जगत् परिणामशाली है। कोई भी वस्तु स्थावर नहीं है। अकाल में वस्तुएँ परिणाम—परिवर्तन प्राप्त होती रहती हैं। जगत् में सत्ता नहीं है, 'परिणाम ही केवल सत्य है। बुद्धदर्शन का यही मुख्य सिद्धान्त है। ग्रीक दार्शनिक हिरेक्लिटस ने भी 'परिवर्तन' के तत्त्व का माना है परन्तु बुद्ध का यह मत इस ग्रीक तत्त्ववेत्ता से बड़ी अधिक प्रबल है।

सब वस्तुएँ आत्मा (स्वभाव) से रहित हैं। आत्मा का धर्म के नाम से जो तत्त्व पुकारा जाता है वह स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। वह तो केवल धार्मिक कृतियों का परिणामात्र है। वस्तुतः तत्त्व की सत्ता नहीं है। वह तो कठिपय पुण्यों का अनुभवमात्र है। यह तत्त्व अमर तथा बाध वाला जगत् के पदार्थों के विरुद्ध में है। न अमर्यजगत् का फल जगत् का धर्म पदार्थ—स्वरूप है न बाध जगत् का पदार्थ (धर्म)। यह धर्म का नाम है पुण्य भैरव्य तथा दुर्मर्य जगत् का नाम है धर्म-वैराग्य। दोनों को एक साथ मिला देने से वह समस्त

संसार ही आत्म-शून्य प्रतीत होता है। इस सिद्धान्त की सीमासा हीनयान तथा महायान में बड़ी युक्तियों से की गई है।

निर्वाण ही शान्त है। जगत् में दुःख का सज्ज है। इसकी निवृत्ति ही मानव-जीवन का चरम लक्ष्य है। काम तथा तृष्णा से जगत् का उदय होता है। तृष्णा आदि क्लेशों का मूल अविद्या है। जब तक 'अविद्या' का नाश नहीं होता, दुःख की निवृत्ति नहीं उपजती। इसके लिए आवश्यकता है प्रज्ञा की। शील, समाधि, प्रज्ञा—ये बुद्ध धर्म के तीन रत्न हैं। प्रज्ञा का उदय निर्वाण का साधन है। इस प्रकार बुद्ध ने जगत् के दुःखमय जीवन से निवृत्ति पाने के लिए 'निर्वाण' को शान्त बतलाया है।

इन्हीं मूल सिद्धान्तों की व्याख्या को लेकर नाना बौद्ध सम्प्रदायों का उदय हुआ। बुद्धधर्म के दो प्रधान विभाग हैं—हीनयान और महायान। बुद्धधर्म का प्रारम्भिक रूप हीनयान है और अवान्तर विकसित रूप महायान है। बुद्ध के व्यक्तित्व के परिचय पाने से उनके धर्म के मूलरूप को समझना सरल है। यहाँ प्रथमतः इसी प्रारम्भिक बौद्धधर्म (हीनयान) का वर्णन किया जायगा। अनन्तर उसके धार्मिक विकास महायान तथा वज्रयान की ओर दृष्टिपात किया जायगा। बौद्ध दर्शन के विभिन्न सम्प्रदायों—वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार तथा माध्यमिक—के विस्तृत सिद्धान्तों का प्रतिपादन इसके बाद तीसरे खण्ड में रहेगा। चौथे खण्ड में बौद्धतर्क, योग तथा तन्त्र के सिद्धान्त तथा साधना का प्रामाणिक विवेचन है। इस प्रकार बौद्धधर्म के भिन्न भिन्न रूपों का विशदीकरण प्रकृत ग्रन्थ का उद्देश्य है।

बुद्ध का जीवनचरित

बौद्ध धर्म की स्थापना ऐतिहासिक काल में गौतम बुद्ध ने की। बौद्धों का विश्वास है कि शाक्य मुनि अन्तिम बुद्ध थे। अनेक जन्मों में पारमिता (पूर्णता) का अभ्यास करते करते उन्हें यह ज्ञान प्राप्त हुआ था। उनसे पहिले २४ बुद्धों ने इस धर्म का प्रचार भिन्न भिन्न युगों में किया था। शाक्यमुनि की जीवन घटनाओं से परिचय प्राप्त करना इस धर्म की विशेषताओं को समझने के लिये आवश्यक है। प्राचीन कोशल जनपद के प्रधान नगर कपिलवस्तु में शाक्य स्त्रियों के गणराज्य में जन्म का जन्म हुआ था। बचपे से ही उसका नाम महादेव और प्रायः

अथ नाम महामाया वा । ५ ५ वि पू की वैशाखी पूर्णिमा की सुम्बिनी नामक उद्यम (वर्तमान समिगदेई) में न वैशा हुए थे । महामाया वैशी पुनः उद्यम के छः या सात दिन के बाद ही परस्पर सिधार गयी ।

अतः इनके सांस्तन-पास्तन का भार इनकी विमाता रानी प्रजापती पर पड़ा । इनका नाम सिधार रक्खा गया । इस समय के नियमानुसार शिक्षणीय समस्त विद्याओं में पारंगत होकर सिधार में अपने आरम्भिक १९ वर्ष

महा- सांसारिक जीवन में बिताया । इस बीच में इनका विवाह देवदेव मिनिष्कमन की राजकुमारी अयोधरा (गोपा) वैशी के साथ हो गया । कमल के समय ज्योतिषियों ने इनके विषय में वैराग्य सम्पन्न होने

की को भविष्यवाणी की थी वह सच्यो निकली । राजसी भोग-विश्रास में रहने पर भी इनकी विचारवृत्ति वैराग्य से सदा सिद्ध रही । संसार से इनकी स्वाम्यविक दृष्टि तो थी ही किन्तु जब इन्होंने अपने समय में एक बृहद् ब्रह्म, ऐमी, राज तथा संन्यासी का देख, तब उनके मन में संसार की छायमंगुरता और भी बढ़ने लगी । अतः २९ साल की उम्र में कुक्षी पत्नी के प्रेममय आश्रितन भवगत सिद्ध के आलम्बन बलहीन तथा विशाल साम्राज्य के उपभोग का सात मरकर इन्होंने जन्म का रास्ता तिरा । उनका गृहस्थाव 'महामिनिष्कमन' के नाम से प्रसिद्ध है ।

इसके बाद में वे अनेक वर्षों तक कोशल और मण्ड के क्षेत्रों में किसी उपयुक्त गुरु की खोज में भ्रमते रहे । इन्हीं पर उन्हें आरंभिकतम नामक गुरु से सम्बन्ध आया । गुरु ने इन्हें आध्यात्मिक मार्ग की शिक्षा दी । धर्म-वर्णन को सांख्य सिद्धान्त के अङ्गगत थी । वह सात तक इन्होंने कठोर प्रयत्न कर अपना शरीर शुद्ध कर रखा कर दिया । परन्तु इन्हें सम्बोधि की प्राप्ति नहीं हुई । तब इन्होंने स्व मार्ग को आध्यात्मिक दृष्टि में पार्श्व निष्कार कर बुद्धिमान के पास 'उत्तमेष्टा' नामक स्वाध में आर्यसूत्रों का सम्बन्ध कर दिया तथा उसी दिग् से इन्हें बुद्ध (ज्ञाना हुआ) की पक्षी प्राप्ति हुई । आध्यात्मिक ब्रह्म की वह महत्त्वपूर्ण कथना ४०१ वि पू की वैशाखी पूर्णिमा को प्रदत्त हुई । इस समय सिधार केवल २५ वर्ष के लघुयुवक थे । इसके अन्तर कहीं छत की बनावटी पूर्णिमा की वे कपटी के समीपस्थ भूपराज (इतिपराज-पारमज) में कीर्तिक्रम आदि पञ्चवर्षीय मिश्रणा के सामने अपने धर्म का प्रथम

उपदेश किया। यह 'धर्मचक्रप्रवर्तन' के नाम से बौद्ध साहित्य में विख्यात है।

इसके अनन्तर इन्होंने अपनी शेष आयु इस धर्म के प्रचार में बिताई। अपने नगर के गणराज्य के आदर्श पर इन्होंने भिक्षुओं के लिये संघ की स्थापना की तथा उनकी चर्या के लिये विनय का उपदेश किया जो 'विनयपिटक' में संगृहीत है।

पण्डितों की भाषा संस्कृत का परित्याग कर बुद्ध ने जनसाधारण के हृदय तक पहुँचने के लिये उस समय की लोक-भाषा (पाली) का आश्रय लिया। धर्म के व्याख्यान में भी इन्होंने तत्त्वों को समझाने के लिये कथा कहानियों

निर्वाण तथा रोचक दृष्टान्तों के देने की परिपाटी स्वीकार की। फलतः

इनके जीवनकाल में ही इनका धर्म चारों ओर फैल गया। अन्ततः

४२६ वि. पू. की वैशाखी पूर्णिमा को ८० साल की आयु में मल्ल गणतन्त्र की राजधानी कुशीनगर (आधुनिक कसैया, जिला गोरखपुर) में भगवान् बुद्ध निर्वाण को प्राप्त हुये। इस प्रकार बुद्धधर्म के इतिहास में वैशाखी पूर्णिमा की तिथि बड़ी पवित्र मानी जाती है क्योंकि इसी तिथि को बुद्ध के जीवन की तीन घटनायें—जन्म, सम्मोधि तथा निर्वाण—सम्पन्न हुई थीं। इनके जीवन से सम्बन्ध रखने वाले लुम्बिनी, बोध गया, सारनाथ और कुशीनगर अत्यन्त पवित्र तीर्थ माने जाते हैं।

द्वितीय परिच्छेद

पुनर्बोधन (विपिटक)

मरणान् पुनः मे कलसावरण की निच कोठी में आपना उपदेश दिया, वह इस समय कोशल तथा मरण में कोठी कोठी की और इसी लिए इसका नाम 'मायवी' (मायवी) मन्त्र था। इसे ही आजकल 'पासी' के नाम से जानकर करते हैं। पुनः के कलस तथा उपदेशों के प्रतिपादक मन्त्रों को 'पिटक' (पेयरी) कहते हैं। पिटक तीन हैं—१ विनय २ सुत (सूत्र वा सूत्र) ३ अभिषेक (अभिषेक)। इनके मीठे अनेक मन्त्रों का समावेश किया जाता है।

क विनयपिटक—'विनय' का अर्थ है नियम। मिश्रणों मिश्रणों तथा इन सब के पालन के निमित्त विन विनयों का उपदेश पुनः ने दिया था, उनका संकलन इस पिटक में है। वह आचारप्रधान मन्त्र है और पुनःअसीन भारतीय समाज को दया के दिग्दर्शन करने में वह पिटक विशेषतः उपयुक्त है। इसके तीन भाग हैं—(१) सुतविनय (२) कलसक, (३) परिवार। विनय के अन्तर्गत इन विनयों का वर्णन है जिन्हें मिश्र उपदेश के विष (प्रत्येक भाग की कलस बसुर्दारी और पूर्विका) का प्रतिनिधित्व करता है। इन्हें ही पाठिमोक्ष (प्रतिपोष या प्रतिप्रीत्य) कहते हैं। इसके दो भाग हैं—(१) मिश्रपाठिमात्र तथा (२) मिश्रवीजप्रतिपोष। कलसक के दो प्रधान कलस हैं—(१) महावर्ण और (२) सुस्तमय। परिवार वा परिवारपाठ में इन्हीं मिश्रों का संक्षिप्त विवरण है।

क सुत-पिटक—जिस प्रकार विनयपिटक का प्रधान लक्षण 'संन' का शासन है, उसी प्रकार सुतपिटक का प्रधान लक्षण धर्म का प्रतिपादन है। पुनः ने मिश्र-मिश्र व्यक्तियों पर अपने धर्म की निज शिक्षाओं का विवरण दिया था उन्हीं का समावेश इस पिटक में है। पुनः के जीवनपरित तथा उपदेशों की व्याख्या के लिए वही हमारा एकमात्र आधार है। इसके पाँच बड़े विभाग हैं—जिन्हें 'मिशन' (संघ) कहते हैं—

(१) दीपनिकाय—इन्में उपदेशों का संग्रह—२४ सूत्र। जिनमें प्रथम 'मरणसंस्त' में पुनः के जीवनपरित वास्तविक चरित्रों का वस्तुस्थिति भारतीय दर्शन के इतिहास के लिए विशेष महत्त्व है। सामान्य-कलस इस में पुनः के

सामयिके सुप्रसिद्ध तीर्थकरों के मतों का वर्णन है जिनके नाम हैं—१ पूर्ण कश्यप, २ मन्वलि गोसाल, ३ अजित केशकम्बल, ४ प्रकुष कात्यायन, तथा ५ निगण्ठ नाथपुत्त । तेविज्ज-सुत्त (१।१३) बुद्ध की वेदरचयिता ऋषियों के प्रति विशिष्ट भावना का पर्याप्त परिचायक है ।

(२) मज्झिम निकाय—मध्यमकाय १५२ सुत्तों का संग्रह । चार आर्यसत्य, कर्म, ध्यान, समाधि, आत्मवाद के दोष, निर्वाण—आदि उपादेय विषयों का कथन । कथनोपकथन के रूप में होने से नितान्त रोचक तथा मनोरञ्जक है ।

(३) संजुत्त निकाय—लघुकाय ५६ सुत्तों का संग्रह ।

(४) अंगुत्तर-निकाय—११ निपात या विभाग में विभक्त सिद्धान्त का प्रतिपादन ।

(५) खुदक-निकाय—इस निकाय में १५ ग्रन्थ सन्निविष्ट हैं —

(१) खुदकपाठ—यह बहुत ही छोटा ग्रन्थ है । इसमें नव अश हैं । आरम्भ में शरण त्रय, दश शिक्षापद, कुमार प्रश्न के अनन्तर मगल सुत्त, रतन सुत्त, तिरोकुट्ट सुत्त, निधिकण्ड सुत्त और मेत्त सुत्त हैं । मगल सुत्त में उत्तम मगलों का वर्णन किया गया है । मेत्त सुत्त (मैत्री सूत्र) में मैत्री की उदात्त भावना का बड़ा ही प्रासादिक वर्णन है ।

(२) धम्मपद—बौद्ध साहित्य का सबसे प्रसिद्ध तथा जनप्रिय ग्रन्थ धम्म-पद है । ससार की समग्र सभ्य भाषाओं में इसके अनुवाद किए गए हैं । इसमें केवल ४२३ गाथाएँ हैं जिन्हें भगवान् बुद्ध ने अपने जीवन काल में विभिन्न शिष्यों को उपदेश दिया था । ये गाथाएँ नीति तथा आचार की शिक्षा से ओतप्रोत हैं । ग्रन्थ २६ वर्गों में विभक्त है जिनका नामकरण वर्णनीय विषय तथा दृष्टान्तों के ऊपर रक्खा गया है । यथा पुष्प के दृष्टान्त वाली समग्र गाथाओं को एकत्र कर 'पुष्प वर्ग' पृथक् निर्दिष्ट किया गया है । इन गाथाओं में बुद्धधर्म का सार्वजनिक रूप अत्यन्त मनोहर रूप से वर्णित है । कुछ गाथाएँ सुत्तपिटक आदि ग्रन्थों में उपलब्ध होती हैं और कुछ मनु तथा महाभारत आदि से ली गई प्रतीत होती हैं । उदाहरण के लिये गोया नीचे दी जाती है—

अह नागोव सङ्गामे चापतो पतित सरम् ।

अतिवाक्य तितिविस्वस्स दुस्सीलो हि बहुज्जनो ॥

११ अनुवाद—जैसे कुछ में हाथी बहुत से गिरे शर को सहन करता है वैसे ही कृष्णान्तो को सहन करेगा। संसार में दुःखालि आदमी ही अधिक हैं।

(३) उदात्त—भाषातिरेक से (को प्रीतिवन्त धर्मों के कुछ ही कर्मों की निष्ठा करते हैं उन्हें उदात्त कहते हैं। इस छोटे प्रश्न में भगवान् कुछ के ऐसे ही उदात्तों का संज्ञा है। उदात्तधर्मों के पहले एक कर्माधर्म तथा चतुर्थाधर्म का उल्लेख है जिस धर्मपर पर वे ध्यान करें गये थे। ध्यान वदे ही मार्मिक तथा कुछ की धुन्धर मिश्रणों से सम्बन्ध है। इसमें पाठ वर्ण हैं। ऊठे कल्पन्त वर्ण में धर्मों के द्वारा हाथी के स्वल्प के पहिचानने के रीत्य कर्माधर्म का उल्लेख है। इस पर कुछ की शिक्षा है कि जो लोग पूरे धर्म को न जानकर केवल उसके अंश रूप को जानते हैं वे इसी प्रकार की परस्परविरोधी बातें किया करते हैं।

(४) इतिवृत्तक—इस प्रश्न में कुछ के द्वारा प्रतीय काष्ठ में कहे गए उपदेशों का वर्णन है। इसमें ११२ छोटे-छोटे अंश हैं। वे अल्पक मिश्रित हैं। इस नाम का अर्थ है 'इति वृत्तकम्' अर्थात् इस प्रकार कहा गया। और प्रत्येक उपदेश के आगे इस शब्द का प्रयोग किया गया है। धर्मों के द्वारा शिक्षा को हृदयवत् करने का सफल उद्योग बीच पकड़ा है।

(५) द्रुत निपात—बीर साहित्य का वह बहुत ही प्रसिद्ध प्रश्न है। इसमें ५ वर्ण तथा ०२ द्रुत हैं। इन द्रुतों में बीरधर्म के सिद्धान्तों का वर्णन नहीं मार्मिकता के साथ किया गया है। शब्द समय प्रश्न भाषा रूप में है। कहीं-कहीं कर्माधर्म की प्रतीय के लिए वच का ही प्रयोग है। 'प्रत्येक द्रुत', और 'प्रत्येक द्रुत' में कुछ के धर्मों की प्रतीति चतुर्थाधर्मों का बनावट निरूपण है।

{ १ } विमान वस्तु } इन दोनों पुरुषों का निम्न उपाय है। पुरुष के
{ ७ } पैर वस्तु } अनन्तर द्रुत कर्म करने वाले, प्रेत (पुरुष) की
स्वर्गप्राप्ति तथा पाप कर्म करने वालों प्रेतों का पापयोनि की प्रति। इन प्रश्नों

१—संज्ञा में भी धर्मवत्त्व-ज्ञान बहुत ही प्रसिद्ध है। ईश्वर के निम्न में चतुर्थाधर्मों के द्वारा अधिपत बालमर्त्यों के लिए इस ज्ञान का प्रयोग किया जाता है। मेल्बर्न सिद्धि (२१९२) में धर्मेश्वर ने इसका प्रयोग इस प्रकार किया है—

तदेतदर्थं अत्र विनिर्धारं अनुविधिम्।

आत्मन्यवस्थापेयं कोटिस्तु परिकल्प्यते ॥

के अनुशीलन से बौद्धों के प्रेक्ष-विषयक कल्पनाओं तथा भावनाओं को विशेष परिचय हमें प्राप्त होता है ।

(८) थेर गाथा । बुद्धधर्म को ग्रहण करने वाले भिक्षुओं और भिक्षुणियों (८६) थेरी गाथा ने अपने जीवन के सिद्धान्त तथा उद्देश को चित्रित करनेवाली जिन गाथाओं को लिखा था उन्हीं का संग्रह इन ग्रन्थों में है । थेरगाथा में १०७ कविताएँ हैं जिनमें १२७९ गाथाएँ संगृहीत हैं । थेरीगाथा इससे छोटा है । उसमें ७३ कविताएँ ५२२ गाथाएँ हैं । ये गाथाएँ साहित्यिक दृष्टि से अमुपम हैं । इनके पढ़ने से गीति-काव्य के समान आनन्द आता है । उदाहरण के लिए, दन्तिका नामक थेरी की यह गाथा कितनी मर्मस्पर्शिनी है —

दिस्वा अदन्त दमित मनुस्सानं वसं गतम् ।

ततो चित्त समाधेमि खलुताय वन गता ॥

(१०) जातक—जातक से अभिप्राय बुद्ध के पूर्व जन्म से सम्बन्ध रखने वाली कथाओं से है । ये कथाएँ सख्या में ५५० हैं । साहित्य तथा इतिहास की दृष्टि से इनका बहुत ही अधिक महत्त्व है । बौद्ध कला के ऊपर भी इन जातकों का प्रचुर प्रभाव है क्योंकि ये कथाएँ अनेक प्राचीन स्थानों पर पत्थरों पर खोदी गई हैं । कथाओं का मुख्य उद्देश्य तो बुद्ध की शिक्षा देना है परन्तु साथ ही साथ विक्रमपूर्व षष्ठ शतक में भारत की सामाजिक तथा आर्थिक दशा का जो चित्रण हमें उपलब्ध होता है वह सचमुच बड़ा ही उपादेय, बहुमूल्य तथा प्रामाणिक है ।^२

(११) निद्देस—इस शब्द का अर्थ है व्याख्या । इसके दो भाग हैं—महानिद्देस और चुक्षानिद्देस जिनमें अष्टक वर्ग और खगंचिशान सुत्त (सुत्त निपात का तीसरा सुत्त) के ऊपर क्रमशः व्याख्याएँ लिखी गई हैं ।^३ इससे पता चलता है कि प्राचीन काल में पाली सुत्तों की व्याख्या का क्रम किस प्रकार था ।

(१२) पटिसंभिदामग्ग—(चिरलेषण का मार्ग) इस ग्रन्थ में तीन बड़े खण्ड हैं जिनमें बौद्ध सिद्धान्त के महत्त्वपूर्ण विषयों का चिरलेषण तथा व्याख्यान है ।

१ थेरीगाथा का वगला कविता में अनुवाद विजयचन्द्र मजुमदार ने किया है ।
२ जातक का अनुवाद भदेन्त आनन्द कौशल्यायन ने हिन्दी में और ईशान-चन्द्र घोष ने वगला में किया है । वगला अनुवाद के सब भाग छप चुके हैं ।
हिन्दी के तीनों खण्डों को हिन्दी साहित्य सम्मेलन प्रयाग ने प्रकाशित किया है ।

(१३) अपदान—(अपदान-परिच) इस ग्रन्थ में बौद्ध धर्मों के जीवन ह्यन्त का बड़ा रोचक वर्णन है। कथा-साहित्य बौद्धधर्म की विशेषता है, परन्तु इस कथाएँ वास्तव के अनुरूप ही नहीं हो जातीं। बौद्ध चर्यावली में वेदों की शिक्षाप्रद जीवन परिच यहाँ संश्लेषित हैं। संस्कृत-निबन्ध माह्वान ग्रन्थों में अपदान नाम के ग्रन्थ इसी श्रेणी के हैं। दोनों ग्रन्थों की तुलना एक महत्वपूर्ण विषय है।

(१४) बुद्ध चर्या—इसमें वीर्य बुद्ध से पूर्व जन्म में उत्पन्न होने वाले २४ बुद्धों के कथानक वाचकों में लिए गए हैं। आरम्भ में एक प्रस्तावना है। तदनन्तर २४ बुद्ध तथा जन्म में वीर्यबुद्ध के जीवन की प्रमाण पत्रिकाओं का क्रमिक वर्णन है। बौद्धों की यह धारणा है कि वीर्य बुद्ध पञ्चोत्तम बुद्ध हैं। इसके पहले वे श्रीबौद्ध बुद्धों के रूप में जन्मलीन हो चुके थे। इसी धारणा के ऊपर इस ग्रन्थ का निर्माण हुआ है।

(१५) पारमितापिटक—इस ग्रन्थ में २५ वास्तविक पात्रावली रचित हैं। वाचनिक प्रारम्भ है परन्तु वाचनिक पात्रावली सुन्दर रूप लीन है। इस ग्रन्थ का मुख्य उद्देश्य है इन पारमितियों का वर्णन करना जिन्हें पूरा जन्म में वाचिसत्त्वों में प्राप्त किया था। पारमिता शब्द का अर्थ है पूर्णत्व, पारंगम्य। प्राचीन में इसका रूप पारमी होता है। इसमें १ पारमितियों का वर्णन है। ज्ञान, शान्ति, अभिज्ञान, सत्य, मैत्री, उपेक्षा—इन्हीं पारमितियों को विरोध रूप से प्रकट करने के लिए इन कथाओं की रचना की गई है। इस प्रकार वास्तविक निष्कर्ष के इन पत्रों में सिद्धा तथा वास्तविक का मनोरम विवेक प्रस्तुत किया गया है^१।

१ अमिचम्म (अमिचर्म)—बौद्ध साहित्य का तीसरा पिटक है। अमिचर्म शब्द का अर्थ अर्थ अर्थ में महावाक्तालेख (११।१) में इस प्रकार किया है:—

अमिमुल्लोडमाभीययान्मिभयगतितोडमिचर्मम् ।

‘अमिचर्म’ नामकरण के कारण इस अर्थ में बताया गया है। सत्य बोधि विमोह मुख आदि के उपदेश देने के कारण निर्वाण के अमिमुल्ल धर्म

१ ऊपर उल्लिखित निबन्ध के ११ अर्थ वाक्य सिद्धि में उद्धरण से प्रकटित हुए हैं। सत्य की-प्राचीन देखें सोलहवीं-ने समग्र प्राचीन सिद्धिओं का तथा इनकी शीघ्रता का रोचक सिद्धि में विस्तृत संस्करण निबन्ध है।

प्रतिपादन करने से। इनका नाम अभिधर्म है (अभिमुखेत)। एक ही धर्म के दिग्दर्शन आदि बहुत प्रभेद दिखलाने के कारण यह नामकरण है (आभीक्ष्ण्यात्)। दूसरे मतों के खण्डन करने के कारण तथा सुत्तपिटक में बतलाये गए सिद्धान्तों की उचित व्याख्या करने के कारण इस पिटक का नाम अभिधर्म है। (अभिभवात् तथा अभिगतितः)। सन्क्षेप में हम कह सकते हैं कि जिन सिद्धान्तों का प्रतिपादन स्वरूप से सुत्तपिटक में किया गया है उन्हीं का विशदीकरण तथा विस्तृत विवेचन अभिधर्म का प्रधान उद्देश्य है। जो विषय सुत्तपिटक में भगवान् बुद्ध के प्रवचन रूप में कहे गए हैं, उन्हीं का शास्त्रीय दृष्टि से विवेचन इस पिटक में किया गया है।

अभिधर्म पिटक के सात विभाग हैं —

(१) धम्मसङ्गणि

(२) विभङ्ग

(३) धातुकथा

(४) पुग्गल पञ्चति (पुद्गलप्रज्ञप्ति)

(५) कथावत्यु (कथावस्तु)

(६) यमक

(७) पट्ठान (प्रस्थानम्)

(१) धर्मसङ्गणि—अभिधर्म पिटक का यह सबसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ माना जाता है। धर्मसङ्गणि का अर्थ है धर्मों की अर्थात् मानसिक वृत्तियों की गणना या वर्णन। पालीटीका में इसका अर्थ इसी प्रकार किया गया है—कामवचररूपावचरादिधम्मो सङ्गह्य सखिपित्वा वा गणपति संख्याति एत्थाति, धम्मसङ्गणि। अर्थात् कामावचर, रूपावचर धर्मों का सन्क्षेप तथा व्याख्या करने वाला ग्रन्थ।

प्राचीन बौद्धधर्म में कर्तव्यशास्त्र और मनोविज्ञान का घनिष्ठ सम्बन्ध है। इन दोनों विषयों का वर्णन इस ग्रन्थ की अपनी विशेषता है। ग्रन्थ दुरूह है तथा विद्वान् भिक्षुओं के पठन-पाठन के लिए ही लिखा गया है। यह सिंहल द्वीप में बड़े आदर तथा श्रद्धा की दृष्टि से देखा जाता है। इस ग्रन्थ में चित्त की विभिन्न वृत्तियों का विस्तृत विवेचन है। प्रज्ञान, सम, प्रगाह्य (वस्तु का ग्रहण) तथा अविक्षेप (चित्त की एकाग्रता) इन चारों धर्मों के उदय होने का वर्णन है।

(२) विमर्श—विमर्श शब्द का अर्थ है—तर्किकरण। वह अन्वयार्थ सञ्ज्ञा के विषय को और भी आगे बढ़ाता है। यही-नेहरी विषय का पार्यन्त भी है। यम्मसञ्ज्ञा में अमुपलब्ध नवीन शब्द भी इस अन्वय में व्याख्यात हैं। पहले अर्थ में मुख्यार्थ के मूल सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है। दूसरे अंश में उपर्युक्त शब्द से लेकर बुद्ध के अन्ततम ज्ञान तक का वर्णन है। तीसरे अंश में अन्तर्विरोधी पदार्थों का विवेचन है। अन्तिम अंश में मनुष्य तथा मनुष्योपर्युक्त प्राणियों की विविध वृत्तियों का वर्णन है।

(३) धातुकथा - बहु (पदार्थों) के विषय में प्रथम तथा उत्तर इस अन्वय में दिये गए हैं। बीरह परिच्छेदों का यह छोटा सा अन्वय है। एक प्रकार से यह यम्मसंवेदि का परिशिष्ट भाग का सङ्ग्रह है। इसमें पाँच स्कन्ध आचलन बाध, स्थिति-प्रत्याग नष्ट इन्द्रिय आदि के विवेदों का पर्याप्त विवेचन है।

(४) पुष्पाक्ष पञ्चमसि—पुष्प शब्द का अर्थ है जीव और प्रकृति शब्द का अर्थ है विवेचन अथवा वर्णन। अतः भाषा प्रकार के जीवों का उदाहरण तथा अपमा के बल पर विस्तृत विवेचन इस अन्वय का विषय है। वह पुष्प-निपात के निष्कर्षों से विषय तथा प्रतिपादन शैली में विशेष समानता रखता है। जीवनिश्चय के संशयि-वरिभाव युक्त (३३) से इसमें विशेष अन्तर नहीं है। इसमें एकारह परिच्छेद है। एक गुण, दो गुण तीन गुण इसी प्रकार दस (गुण) प्रकार के जीवों का विस्तृत वर्णन इन परिच्छेदों में किया गया है। नीचे सिधे उदाहरण से इस अन्वय का परिचय मिल सकता है—

प्रश्न—इस जगत् में वे बार प्रकार के मनुष्य कैसे हैं जिन्होंने समस्त धर्मों से दोष पा सकते हैं।

उत्तर—बड़े बार प्रकार के होते हैं (१) वे जो अपना बिल स्वयं खोद कर तैयार करते हैं, परन्तु उसमें रहते नहीं। (२) वे जो बिल में रहते हैं, परन्तु स्वयं उसे खोदकर तैयार नहीं करते। (३) वे जो जड़ वस्तुओं में रहते हैं जिसे वे स्वयं खोदते हैं। (४) वे जो जड़ वस्तु बिल बनाते हैं जो वे ही उसमें रहते हैं। प्राणी भी ठीक इसी प्रकार से हैं। वे मनुष्य का पुत्र, याता जवान व्यक्त आदि का आश्रय ले सकते हैं परन्तु प्राणी प्रायः-सर्वा के सिद्धान्त का स्वयं अनुभव नहीं करते। यद्यपि बहुतर भी वे बसके सिद्धान्त को उपबोध नहीं करते। वे

प्रथम प्रकार के चूहों के समान हैं। वे लोग जो ग्रन्थ 'का' अभ्यास नहीं करते, परन्तु आर्यसत्य का अनुभव करते हैं दूसरे प्रकार के मनुष्य हैं। जो लोग शास्त्र का अभ्यास भी करते हैं, साथ ही साथ 'आर्यसत्य' के सिद्धान्तों का भी अनुभव करते हैं वे तीसरे प्रकार के मनुष्य हैं। जो न तो शास्त्र का अभ्यास करते हैं और न आर्यसत्य का अनुभव करते हैं वे चौथे प्रकार के चूहों के समान हैं जो न तो अपना बिल बनाता है न तो उसमें रहता ही है।

(५) कथावत्थु—अभिघम्म का यह ग्रन्थ बुद्धधर्म के इतिहास से जानने में नितान्त महत्वपूर्ण है। कथा का अर्थ है विवाद तथा वस्तु का अर्थ है विषय। अर्थात् बुद्धधर्म के १८ सम्प्रदायों (निकाय) में जिन विषयों को लेकर विवाद खड़ा हुआ था, उनका विवेचन इस ग्रन्थ में बड़ी सुन्दर रीति से किया गया है। अशोक के समय होनेवाली तृतीय सङ्घीति के प्रधान भोग्गलिपुत्ततिस्स इसके रचयिता माने जाते हैं। अधिकांश विद्वान् इस परम्परा को विश्वसनीय और ऐतिहासिक मानते हैं। बुद्ध के निर्वाण के सौ वर्ष के भीतर ही बुद्धसङ्घ में आचार तथा सिद्धान्त, विनय तथा सुत्त के विषय में नाना प्रकार के मतभेद खड़े हो गए। अशोक के समय तक विरोधी सम्प्रदायों की संख्या १८ तक पहुँच गई। इन्हीं अष्टादश निकायों के परस्पर विरुद्ध सिद्धान्तों का उल्लेख इस ग्रन्थ को महती विशेषता है।

(६) यमक—इसमें प्रश्न दो प्रकार से किये गये हैं और दो प्रकार से उनका उत्तर दिया गया है। इसी कारण इन्हे यमक कहते हैं। ग्रन्थ कठिन है और अभिघम्म के पूर्व पाँच ग्रन्थों के विषय में उत्पन्न होने वाले सदेहों के निराकरण के लिए लिखा गया है।

(७) पट्ठान—यह ग्रन्थ तथा सर्वास्तिवादियों का ज्ञानप्रस्थान अभिघम्म का अन्तिम ग्रन्थ है। प्रस्थान प्रकरण का अर्थ है कारण सम्बन्ध का प्रतिपादक ग्रन्थ। ग्रन्थ में तीन भाग हैं—एक, दुक, और तीक। जगत् के वस्तुओं में परस्पर २४ प्रकार का कार्य-कारण सम्बन्ध हो सकता है। इन्हीं सम्बन्धों का प्रतिपादन इस ग्रन्थ का मुख्य विषय है। इन २४ प्रत्ययों (कारण) के नाम

इस प्रकार है—(१) हेतुप्रत्यय (२) अक्षरम्भान् प्रत्यय (३) अक्षिपति प्रत्यय (४) अन्तर प्रत्यय (५) समन्तर प्रत्यय (६) सहाय्य प्रत्यय (७) अन्तर्मन्त्र प्रत्यय (८) विन्त्य प्रत्यय (९) उपनिश्वस प्रत्यय (१०) पूरकात् प्रत्यय, (११) वृत्तात् प्रत्यय, (१२) अक्षेपण प्रत्यय (१३) अर्थ प्रत्यय (१४) विष्णु प्रत्यय (१५) आह्वय, (१६) इन्द्रिय (१७) ध्यान (१८) मार्ग (१९) उपद्रुष्ट, (२०) विद्रुष्ट, (२१) अस्ति (२२) नास्ति, (२३) विद्यत तथा (२४) अविद्यत प्रत्यय । अथर्व में एक ही परमार्थ है और वह है निर्माण । उसे छोड़कर अथर्व में समस्त पदार्थों की स्थिति सापेक्षिकी है अर्थात् वे आपस में इसी ३४ सम्बन्धों से सम्बन्ध हैं । अर्थ-धारण के सम्बन्ध की इतनी सूक्ष्म विवेचना स्वविरचार्थियों की पद्यों में नहीं पायी है । यह अन्य कृत्यों होने पर भी वर्णमाला दृष्टि से निरन्तर महत्त्वपूर्ण तथा उपयोग्य है ।

बीज प्रधान के मूल रूप को जानने के लिए अग्निधम्म का अध्ययन निरन्तर आवश्यक है । स्वविरचार्थी इसे अग्न्य पित्रों के समान ही प्रामाणिक 'सुखकर्म' मानते हैं । परन्तु अग्न्य मन्त्रांशों इसे आदर की दृष्टि से नहीं देखते । पित्रों की प्रशंसा में कोई सम्बोध नहीं है क्योंकि वे रचना ईसा-पूर्व तृतीय शताब्दी में अग्न्य के सम्बन्ध में हुई । उसके पहले अग्न्य १ मन्त्रों की रचना हो चुकी थी ।

अग्निधम्म पित्रों के समान हिमाश्व से भी बड़ा समझता है । जिस प्रकार हिमाश्व विस्तार में आधुनिक सम्बन्ध-बन्धि ग्रीक मन्त्रों के अर्थ में प्रयुक्त है,

उसी प्रकार इस पित्रों की रक्षा है । मन्त्रों और मन्त्रों के द्वारा अग्निधम्म-समस्त सत्त्व में ही प्रवेश किया जा सकता है, उसी प्रकार अग्निधम्म-समस्त सत्त्व को स्थापना कर लेने पर अग्निधम्म में प्रवेश करना सुख है । इस मन्त्र के रचयिता का नाम मित्र अग्निधम्म है जो

१२ वीं शताब्दी में वर्मा में उत्पन्न हुए थे । वर्मा प्राचीन भारत से ही आज तक अग्निधम्म के अध्ययन और व्यापन का मुख्य केन्द्र रहा है । इस मन्त्र पर अनेक टीकाएँ भी अनेकान्तर में सिद्धी पार्थिबिमी 'विम्विनी' और परमत्त्व-दीपनी टीकाएँ विहता की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण भाषा आती हैं । अग्नी वर्माधम्म कोशाम्नी ने

१ अग्निधम्म के विस्तृत विवेचन के लिए देखिए—विद्युत्तराज का-विहारी
अग्न्य पाली विहारी भाषा—१ पृ ११-१२ ।

‘नवनीत’ टीका लिखकर इसके गम्भीर तात्पर्य को सुबोध बनाने में स्पृहणीय कार्य किया है। इस प्रसंग में ‘मिलिन्द प्रश्न’ का भी महत्त्व कम नहीं है। बौद्ध दर्शन के सिद्धान्तों का उपमा और दृष्टान्तों के द्वारा रोचक विवेचन इस ग्रन्थ की महती विशेषता है। इस ग्रन्थ में स्थविर नागसेन और यवन नरेश मिलिन्द (मिनेण्डर) के परस्पर प्रश्नोत्तर के रूप में बौद्ध-तत्त्वों का विवेचन किया गया है। इन्हीं ग्रन्थों की सहायता से स्थविरवाद के दार्शनिक रूप का दर्शन किया जा सकता है^१।



१ भिक्षु जगदीश काश्यप ने ‘अभिधम्मसङ्गह’ का अंग्रेजी अनुवाद और पाख्या ‘अभिधम्म फिलासफी’ (प्रथम भाग) में किया है तथा ‘मिलिन्दप्रश्न’ का भी अनुवाद किया है।

1 तृतीय परिच्छेद मुद्रकालीन समाज और धर्म (क) सामाजिक दशा

मुद्र के उपरेशों के प्रबल प्रभाव के राज्य को समझने के लिए लक्ष्मीन समाज तथा धर्म की अवस्था जाननी चाहिये। पिछले के अनुशासन से सामाजिक तथा धार्मिक दशा का रोचक चित्र हमें उपलब्ध होता है। मुद्र के समय समाज की दशा बहुत कुछ अस्तम्वस्त ही हो गई थी। उसमें नाना आदिबों तथा वर्गों की विपत्ति थी। जनसमाज आत्म के ही समान अनेक आदिबों में बंटा हुआ था—ये लोग भी ये विषयों दशा थी, कबल से लोग भी वर्तमान में जो दशा तथा धर्म के भूखे थे। पैद की ज्वाला शान्त करने के लिए हाथ फैलाने वाले लोग भी थे और वह हाथ को कात्ती म सीझने वाले भी थे। समाज की विपत्ति विपत्तियों को छि में एक विषय समझा था।

भूख की ज्वाला को शान्त करने के लिए कुछ लोग बड़े आदिमियों के पक्ष में ही उन्मुख करते थे पर कुछ कम-स्वभाववाले व्यक्तिों ने लूट और चोरी को अपनी जीविष्य के धर्म्य का प्रभाव साधक बनाया था। 'ब्रह्मर्षी छोहमाद सुत' में बोरी से जीविष्य कमाने वाले लोगों का चरित्र वर्णन है। भक्तियों के ऊपर ही और अपना हाथ एक किता करते थे वह बात न थी। मुद्र के धर्ममूर्ख मित्रों को इस आलसियों के लक्ष स्वभाव का परिचय बहुत बार मिला करता था। 'सदान' में वर्णित आनुष्मान् नागसमाज की तुलना कदा इस लक्ष की पक्षाति परी जाविष्य है। मुद्र के समय में संसार के भोवविताओं में अकष्ट-मग्न मित्रों का कदा न ही एक दशा समुदाय का शिन्ही देखकर उन्होंने वह 'सदान' कहा था—

अममया जाल-संघमा लक्ष्मीनप्रदारादिता ।

पमस-बधुना ममया ममया म कुमिना सुखे ॥

[अमाम्य लोगों की दशा ममयिता जगदी है। जिस प्रकार ममयितों अपनी विषय को लक्ष से आलस्यता होकर आत्मा में फासी है और अमिता है जिस जगती

हैं, उसी प्रकार कामान्ध, नर जाल में फँसे हैं, तृष्णा के आच्छादन से आच्छादित हैं और प्रमत्त, बन्धु द्वारा बंधे हैं]

भोगविलास में लिप्त होने का दुष्परिणाम होता ही है। ये लोग वेश्या-वृत्ति को प्रोत्साहन देने में नहीं चूकते थे। पिटक में एक रोचक वृत्तान्त से इसकी पुष्टि होती है। राजगृह का नैगम (श्रेष्ठी से भी उन्नत पद का अधिकारी व्यक्ति) श्रावस्ती में गया और वहाँ अम्बपाली गणिका ने नृत्य-वाद्य से बड़ा प्रभावित हुआ। लौटने पर उसने मगध नरेश राजा बिम्बसार से राजगृह में ऐसी गणिका के न होने की शिकायत की। राजा के आदेशानुसार उसने 'सालवती' नामक सुन्दरी कन्या को गणिका बनाया।

देश की दशा बड़ी समृद्ध थी। खेती तथा व्यापार—दोनों से जनता की आर्थिक स्थिति सुधर गयी थी। खेती सब वर्ण के लोग करते थे। कुछ ब्राह्मण लोगों का भी व्यवसाय खेती था। उनकी क्षेत्र-सम्पत्ति बहुत ही अधिक खेती थी। कसि भारद्वाज नामक ब्राह्मण के घर पाँच सौ हल चलने का वर्णन मिलता है। पिप्पलीमाणवक की अतुल सम्पत्ति की बात पढ़कर हमें आश्चर्य चकित होना पड़ता है। प्रव्रज्या लेने पर पति-पत्नी दासों के गाँव में गये और उनसे कहा यदि तुम लोगों में से एक एक को पृथक् दासता से मुक्त करें, तो सौ वर्षों में भी न हो सकेगा। तुम्हीं अपने आप सिरों को धोकर दासता से मुक्त हो जावो (बुद्धचर्या पृ० ४४)। इसकी सम्पत्ति का भी वर्णन मिलता है—'उन्के शरीर को उबटन कर फेंक देने का चूर्ण ही मगध की नाली से बाहर नाली भर होता था। ताले के भीतर साठ बड़े चह्वचचे थे। बारह योजन तक खेत फैले थे। उसके पास १४ दासों के गाँव, १४ हाथियों के, १४ घोड़ों के तथा १४ रथों के सुण्ड थे' (बुद्धचर्या पृ० ४२)।

व्यापार केवल पर अपार सम्पत्ति बटोरने वाले सेठ (श्रेष्ठी) राजधानियों में फैले हुए थे। मगध में अभित भोग वाले पाँच व्यक्तियों के नाम मिलते हैं—जोतिय, जटिल, मेंडक, पुण्णक तथा काकवलिय। इन व्यक्तियों को व्यापार अपनी राजधानी में रखने के लिए राजा लोग लातायित रहते थे। कोसलराज प्रसेनजित के आग्रह पर मगधराज बिम्बसार ने मेंडक को उनकी राजधानी में भेजा था। शाम को उसने जहाँ डेरा डाला वही 'साकेत'

मगर बस यही ! ('सार्ब केत' राज्य से सन्केत की व्युत्पत्ति पिटकों में दिखलाई गई है) । यमजय सेठ की कन्या 'मिरासा' का विवाह धानस्ती के सेठ वृन्त के पुत्र पुष्करवर्मन के साथ हुआ था । इस विवाह की विरासत का परिचय ब्रह्म के दम्पों से भली भाँति मिलता है । यमजय ने ब्रह्म में इतनी चीजें हाँबी—१ करोड़ मूल्य के आभूषण ५४ सौ गजड़ी, ५ सौ हाथियों और ५ सौ रथ । सेठों और व्यापार के विवाह के लिए हाथों की आवश्यकता भी यह कहना व्यर्थ सा है । इस प्रकार कुलकुल में अतुल सम्पत्ति के साथ ही सदा विरासत बख्शता का भी राज्य विरासत का यह कनक अलुकिपूर्ण नहीं समझा जा सकता ।

समाज में सेठों का विशेष आदर का परन्तु इससे भी बढ़कर सम्मान की पाय भी सन्निध आति । राज्याधिकार इसी आति के पास था, यदा तब ही राज्यराक्षिनी होय स्वायत्त है । लोकमान्य होने के कारण ही बुद्ध ने सन्निध सन्निध बंध में जन्म ग्रहण किया था । सन्निध लोगों को अपनी बर्ण-शुद्धि पर बड़ा धर्म था । वे जन्मगत कलुष के विशेष पक्षपाती थे । फिर भी उनके घर हाथियों पक्षी के रूप में रहती थीं जिनसे उत्पन्न कन्याओं के विवाह की समस्या कभी-कभी बड़ी विपत्ति हो उठती थी । हाथी कन्याओं की शादी कलुष के बड़े घरों में भी कभी-कभी कर ही नहीं पाती थी जिसका बुरा परिणाम लोगों को मुगलता पड़ा था । प्रसन्नकिश शास्त्रों की कन्या से शादी करना चाहते थे । शास्त्रों को अपनी बर्ण-शुद्धि पर बड़ा धर्ममान था । वे प्रसन्नकिश को कन्या देना नहीं चाहते थे परन्तु उनके घर कर 'महानाम' नामक शास्त्र ने अपनी हाथी पुत्री का विवाह राज्य से कर दिया । इसीसे 'किष्कंध' पुत्र उत्पन्न हुआ । यही आगे बढ़कर कोरस का राज्य हुआ । बनिहास में उसे हाथी के पुत्र होने का पता चला । शास्त्रों का आदर ऊपरी तथा बनावटी था । इस में वे सबसे घृणा करते थे । जिस वीर पर वह घेड़ों का वह दूध से बोझ खाता था । इस पौर अपमान से उसे इतना रोमा हुआ कि उसने शास्त्रों का संहार ही कर डाला । इस प्रकार किशुद बंध को क्षुब्ध करने का धल शास्त्रों को भोसना पड़ा ।

उना प्रहृष्टिभ्यान् का आदर्श बुरा हो रहा था । शक्ति के रक्त होने के

वदले अपने व्यक्तिगत लाभ की स्पृहा ही उनमें अधिक जागरूक रहती थी। बुद्ध के समय में चार राजा विशेष महत्त्व रखते थे—(१) मगध के राजा-
राजा बिम्बसार, (२) कोशल के राजा प्रसेनजित, (३) कौशाम्बी के राजा उदयन तथा (४) उज्जैनी के राजा चण्डप्रद्योत। इन चारों में चख-चख थी। प्रद्योत उदयन को अपने चश में लाना चाहता था। उसने उसे कैद कर लिया, पर अन्त में अपनी कन्या चासवदत्ता का विवाह उनके साथ कर उसे अपना जामाता बनाया। इन राजाओं के रनिवास में बहुत-सी रानियों रहती थीं। उदयन के अन्त पुर में पाँच सौ रानियों का वर्णन मिलता है। बुद्ध के प्रति इन राजाओं की आस्था थी। राजाओं तथा सेठों की आर्थिक तथा नैतिक सहायता ही बुद्धधर्म का प्रभाव जनता में फैला। रानियों का प्रेम भी बौद्धधर्म से था। पर छोटी छोटी बातों पर लड़ना भी इन अधिपतियों का सामान्य काम था। रोहिणी नदी के पानी के लिए एक बार शाक्यों तथा कोलियों में झगड़ा खड़ा हो गया था जिसे बुद्ध ने समझा बुझा कर निपटारा करा दिया। यह दशा उस युग के शासक क्षत्रियों की थी।

ब्राह्मण-वर्ग समाज का आध्यात्मिक नेता था। वे लोग शील, सदाचार तथा तपस्या को ही अपना सर्वस्व मानते थे। पर धीरे धीरे ब्राह्मण लोगों के पास भी सम्पत्ति का अधिवास होने लगा। बड़ी-बड़ी जमीन रखने वाले, ब्राह्मण बड़े बड़े मकान वाले (महाशाल), भोग-विलासी ब्राह्मणों के परिवार भी थे। इन्हें देखकर बुद्ध को उन तपस्वी ब्राह्मणों के प्राचीन गौरव की स्मृति आई थी। इन प्राचीन शीलव्रती ब्राह्मणों के प्रति बुद्ध के ये उद्गार कितने महत्त्वपूर्ण हैं—

न पसू ब्राह्मणानासु न हिरिञ्जं न धानिय ।

सञ्जमाय धनघञ्जासु ब्रह्मं निधिमपालयु ॥^१

ब्राह्मणों के पास न पशु था, न धन और न धान्य। स्वाध्याय पठन, पाठन ही उनका धन था। वे लोग ब्रह्मनिधि वेद के खजानों की रक्षा में लीन रहते थे। इस सदाचार का फल भी उन्हें प्राप्त होता था। वे अवध्य थे, अजेय थे, धर्म से

संरक्षित थे^१। 'धर्मो रक्षति रक्षितः' । बौद्ध धर्मियों के हस्तों में प्रवेश करने से उन्हें कोई नहीं रोक्ता था—

अवस्यन्त्या ब्राह्मणा आसु अजेय्या धम्मरक्षिता ।
न ते कोपि निभारेसि, कुलाद्येसु सम्भवसो ॥

सुत्तनिपाट के 'ब्राह्मण धम्मिक सुत्त' में पूर्वजन्तु ब्राह्मणों के सहाचार, शक्ति तथा तपस्वा का वर्णन अपनाए हुए वे अपने जीमुख से प्रशस्तकर्म से किया है। शत्रुओं के भोग ऐश्वर्य को देखकर उनके सहाचर से ब्राह्मणों में भी भोगक्षिप्त व्यस्त हुई परन्तु त्यागी ब्राह्मणों की कमी बुद्ध-युग में नहीं थी। जीवन के वरम हास्य की प्राप्ति के लिए तथा समाज के कल्याण के लिए वे सदा बहुरिक्त थे। पर समज की दुराहमियों उन्हें भी झूठी आली थी। इनका भी बिल निवृत्ति से इतर प्रवृत्ति की ओर कर्तव्यमान था। स्वाध्याय की ओर उनकी विविक्षता होने लगी। आध्यात्मिक विचारों की दुराहं से समाज उच्छिन्न होने लगा।

जिनों की दया बौद्ध युग के समान उदात्त न थी। वैदिककाल में जितनी स्वतन्त्रता तथा आध्यात्मिकता इन जिनों में थी उसका कमला काट हा गया था।

धर्म में अधिकार से वे वंचित रही जाती थीं। बुद्ध स्वयं उन्हें हीरा स्त्रियाँ देने के पक्ष में न थे परन्तु अपनी माता के स्नेह से स्त्रियों के सम्पर्क से उन्हें दूर करना पड़ा था। जीवन को बौद्ध लोग हीनत्व का सूचक मानते थे। तभी तो शिक्षा समुच्चय में जिनों का पुत्र्य बनने के लिए शुभाग्रह है। पुत्र्य बन कर ही वे शूर, वीर तथा परिश्रम बन सकती थीं। बौद्धों के लिए आचरण कर सकती थीं तथा वे पारमिताओं का अभ्यास कर सकती थीं।

इस प्रकार बुद्ध के समज का समाज आदर्श नहीं कहा जा सकता। इस समय नहीं बनी मानी लोग ने कहा गरीब भी बहुत थे। सभी लोग भोग विहाय का जीवन बिताते थे। राजाओं में पारस्परिक झगडा था और समय समय पर युद्धों के कारण बर्बात कमचहार होता था। हाथ बाधियों के रखने की प्रथा बहुत थी, मेरी वीर व्यापार में इनकी विशेष सहानुता रहती थी पर इनकी स्थिति अच्छी

१ धर्मा धिक्का निष्ठा नरा भवन्तु शरण्य वीरा विदुः परिश्रमाय ।

ते धर्मा बोधाय चरन्तु निर्य चरन्तु ते पारमितायु बरन्तु ॥

न थी। स्त्रियों का दर्जा भी समाज में घट कर था। स्त्रीजाति में जन्म लेना ही इसका प्रधान कारण था। बुद्ध ने समाज को इस विषमता को बड़े नजदीकी से देखा था तथा समझा था। इसे दूर करने के लिए उन्होंने अपना नया रास्ता निकाला जिसके ऊपर उन्हें पूर्ण भरोसा था कि वह जनता का दुःख दूर कर सकेगा।^१

(ख) धार्मिक अवस्था

बुद्ध के उदय का समय दार्शनिक इतिहास में नितान्त उथल-पुथल का समय है। उस समय नये-नये विचारों की बाढ़ सी आ गई थी। बुद्धिवाद का इतना बोलवाला था कि विद्वान् लोग शुद्ध बुद्धिवाद के बल पर नवीन मार्ग की व्यवस्था में लगे थे। एक ओर सशयवाद की प्रभुता थी, तो दूसरी ओर अन्धविश्वास का बाजार गर्म था। कतिपय लोग आध्यात्मिक विषयों को बड़े सन्देह की दृष्टि से देखते थे, तो दूसरे लोग इन्हीं विषयों पर निर्मूल विश्वास कर नये नये सिद्धान्तों के उधेड़-बुन में लगे थे। दर्शन के मूल तथ्यों की अत्यधिक मीमांसा इस युग की विशेषता थी। उपनिषदों की रचना हो चुकी थी, परन्तु उनके सिद्धान्तों के प्रति जनता के नेताओं का आदर कम हो चला था। नियामक के बिना जिस प्रकार देश में अराजकता फैलती है, उसी प्रकार शास्त्रीय नियमन के बिना दार्शनिक जगत् में अराजकता का विस्तार था। प्रत्येक व्यक्ति अपने को नवीन विचारों के सोचने का अधिकारी समझता था। कार्य-अकार्य की व्यवस्था के लिए शास्त्र ही एकमात्र साधन है, इस तथ्य को इस युग ने तिलाञ्जलि दे दी थी^२। फलतः नवीन वादों के उदय का अन्त न था। जैन ग्रन्थों में क्रियावाद, अक्रियावाद, अज्ञानिकवाद तथा वैयर्थिकवाद के अन्तर्गत ३६४ जैनतर मतों का उल्लेख मिलता है^३। इतने विभिन्न

१ विशेष के लिये द्रष्टव्य-शान्ति भिक्षु के लेख—('विश्वभारती पत्रिका-

भाग ४, खण्ड २ तथा ३)

२ तस्माच्छास्त्र प्रमाण ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्त कर्म कर्तुमिहार्हसि॥ (गीता-१६।२४)

३ द्रष्टव्य उत्तराध्ययन सूत्र १।८।२३ तथा सूत्रकृतांग २।२।७९।

इन सिद्धान्तों के स्वरूप के विषय में टीकाकारों में कहीं-कहीं वैमत्य दीख पड़ता है, परन्तु फिर भी इनका रूप प्रायः निश्चित सा है।

धीर विविध मतों का एक समय में ही प्रचार था, इसे हम सम्प्रदाय की दृष्टि से देखते हैं, परन्तु फिर भी अनेक मतों का प्रचलित होना अपरिहार्य निरुपेक्ष है।

१. शीपनिष्ठमत में बुद्ध के आविर्भाव के समय ६९ मतवाहों के प्रचलित होने का वर्णन मिलता ही है^१। इनमें कुछ लोग आत्मा और लोक दोनों को नित्य मानते थे (शाश्वतवाद) कुछ लोग आत्मा और लोक को अशश्वत नित्य प्रत्यक्षाल मानते थे और अशश्वत अनित्य मानते थे (नित्यता-अनित्यता युक्त के बाद)। अतिथय विद्वान् अमृतमन्तवादी थे—लोक को अमृत और ६९ मत तथा अवन्त भी मानते थे। कुछ लोग कर्म अकार्य के विषय में निश्चित मत नहीं रखते थे (अवयवविशेष बाद)। किन्तु साम्य सभी चीजों का विना किसी हेतु के ही उत्पन्न होने काही मानते थे (अकारण-वाद)। इस प्रकार 'आदि' के विषय में १८ धारणाएँ थीं। अमृत के विषय में इससे अर्धांश गुनी अधिक धारणायें (४४) माली जाती थीं। कुछ ब्राह्मण-धर्मज लोग सोलह धारणों से भरने के बाद आत्मा को छोड़ी ('मैं हूँ'—ऐसा ज्ञान रखने वाला)

(१) क्रियावाद—ये मतवाह आत्मा की सत्ता मानने से हैं। वेदाचार्यों के अनुसार क्रियावादी लोग आत्मा का प्रचलन बिना 'व्यस्तित्व' मानते हैं। वेन साम्य इसे बेनेसर सिद्धान्त मानते हैं परन्तु महाश्वरय (११६११२) तथा सूत्रहस्ताय (१११२११) के अनुसार महावीर स्वयं क्रियावादी थे।

(२) अव्यतिरावाद—बीजों का 'अधिक वाद' है जिसके अनुसार अथर्व के अनेक पदार्थ अजन्म पृथक् हुए हो जाते हैं और उनके स्वप्न पर जन्मी के समान पदार्थ की स्मृति हो जाती है। सांख्यों की भी ध्येयना इसी के अन्तर्गत है।

(३) अज्ञानवाद—मुक्ति के लिए ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती अस्तुत उपस्था की। यह 'कर्ममार्ग' के अन्तर्गत ही है।

(४) किरणवाद—मुक्ति के लिए 'विनय' को उपयुक्त समझ मानने का सिद्धान्त।

इस सिद्धान्तों के लिए विरोध ब्रह्म-सूत्रहस्ताय (१११२)। वेदाचार्यों के अनुसार क्रियावादियों के १८ सम्प्रदाय में अव्यतिरावादियों के ४४ अव्यतिरावादियों के ६० तथा अव्यतिरावादियों के ६२।

मानते थे। कतिपय लोगों की धारणा ठीक इससे विरुद्ध थी। वे समझते थे कि मरने के बाद आत्मा नितान्त 'सज्ञा-शून्य' रहता है। दूसरे लोग दोनों प्रकार के प्रमाण होने के कारण मरणानन्तर आत्मा को सज्ञी तथा असज्ञी दोनों मानते थे। उधर आत्मा के उच्छेद को मानने वाले चार्वाक के मतानुयायी थे। इसी ससार में देखते-देखते निर्वाण हो जाता है, इस मत (दृष्टधर्म निर्वाणवाद) के अनुयायियों की भी संख्या कम न थी। इस प्रकार केवल ब्रह्मजाल के अध्ययन से विचित्र, परस्पर विरुद्ध मतों का अस्तित्व हमें उस समय उपलब्ध होता है।

वैदिक ग्रन्थों से भी इस मतवैचित्र्य के अस्तित्व की पर्याप्त पुष्टि मिलती है। श्वेताश्वतर^१ तथा मैत्रायणी उपनिषदों में मूल कारण की मीमांसा करते समय नाना मतों का उल्लेख किया गया है, जिनके अनुसार काल^२, स्वभाव, वैदिक नियति (भाग्य) यदृच्छा, भूत आदि जगत् के मूल कारण माने ग्रन्थों में जाते थे। इतना ही नहीं, अहिर्बुध्न्य संहिता (अ० १२।२०-२३) निर्दिष्टमत ने साख्यों के प्राचीन ग्रन्थ 'पष्ठितन्त्र' के विषयों का विवरण दिया है। उनमें ब्रह्मतन्त्र, पुरुषतन्त्र, शक्तितन्त्र, नियतितन्त्र, कालतन्त्र, गुणतन्त्र, अक्षरतन्त्र आदि ३२ तन्त्रा (सिद्धान्तों) का उल्लेख है। नामसाम्य से जान पड़ता है कि इनमें से कतिपय मत श्वेताश्वतर में निर्दिष्ट मतों के समान ही हैं। इन प्रमाणों के आधार पर यह कथन अत्युक्तिपूर्ण नहीं है कि बुद्ध के समय भारतवर्ष में परस्परविरोधी मत-मतान्तरों का विचित्र वल्लेख खड़ा था। इन मतों का समझना ही जानता के लिए दुरुद्ध था। सार ग्रहण करने की तो बात ही न्यायी थी।

१ काल स्वभावो नियतिर्यदृच्छा

भूतानि योनिं पुरुष इति चिन्त्यम्।

सयोग एषां न त्वात्मभावात्

आत्माप्यनीश सुखदुःखहेतो ॥ (श्वेता० उप० १।२)

२ कालवाद—नितान्त प्राचीन मत है। काल को सृष्टि का मूल कारण मानना वैदिक मतों में अन्यतम है। अथर्व वेद (१८ काण्ड, ५३ सूक्त) में काल की महिमा का विशद विवेचन है। महाभारत, (आदिपर्व, अध्याय २४७-२५१) ने भी कालतत्त्व की बड़ी अच्छी मीमांसा की है।

सहाचार का हाथ इस युग की चूरी किये जाता था। 'दर्शनिक' मतों की ध्वज-
 बत्ती आचार-को व्यवस्थाहीन बनाती जाती थी। विचार की इहं मिति पर ही
 आचार का असाह जमा होता है, परन्तु विचार ही सब बर्णानुसृत है,
 शीछ का तब आचार-को सुव्यवस्था नुरोधमात्र है। धर्म के बाहर अनुग्रह
 हास में लोगों की उत्पत्ता ने धर्म के इहय को मुखा दिया था। धर्म के
 भीतरी रहस्य को व्यक्त कर उपाय पालन करना सम्पन्न हो बाहर
 था। मूर्ख बर्णों बाहरी आचरणों ने धार्मिक कर्मों के इहय को बाह्य कर दिया
 था। अनेक वैयक्तिक ने इस विचार को जना अन्तर के भुरे-मले वैयक्तिकों से
 भर दिया था। इनकी असमता पाने के लिए ही मनुष्य तथा व्यवस्था हीकता था।
 एकेश्वरवाद में एक ईश्वर की सम्पत्ति मान्य थी परन्तु उसके साथ स्वामी-सर्व
 के भाव ने मनुष्य के उपाय पद को विद्वान्त हीन बना दिया था। कर्मकाण्ड के
 अनुग्रह में ही कर्मता की सम्यक् स्थिति थी। कर्मों के अनुग्रह का भी मूल्य है,
 महत्त्व है परन्तु जब आचरणकता से अधिक ध्यान कर्मों को रखा जाता है,
 तब उपाय मूल्य कम हो जाता है। कर्मकाण्ड के विपुल विस्तार तथा पशुहिंसा की
 बहुलता ने लोगों के इहय में इन कर्मों के प्रति विरोध की भावना बाधित कर दी।
 वे इन कर्मकाण्डों से सम्मुख होने की राह उत्पन्न हो देखते थे। इन परस्पर
 विरोधी दृष्टियों के कारण साम्प्रदायिक धर्म के मार्ग युग में बाधित हो रहा था।
 उपाय पुराना धर्म यह तथा उपायका का था जिससे वह इस लोक में व्यवस्था
 बाधित था और परलोक में भी भयानक की भावना करता था परन्तु सहाचार के
 हाथ के कारण उसकी धार्मिक स्थिति दबनी ही हो गई थी।

ऐसे ही सहाचरण में चौतम युग का जन्म हुआ। सबसे पहले उन्होंने कर्मता
 की दृष्टि सहाचार की ओर फेरी। धर्म के हिमागी कहरों की क्या जरूरत !
 मान्य और ईश्वर के ही ऊपर विश्वास रखते रहते प्राणियों ने धातु-
 युद्ध की विश्वास को जला था। युद्ध से उध विस्तृत विश्वास को फिर
 व्यवस्था से बचना। उन्होंने भय को हटाकर बुद्धि और तर्क की ध्वज नवीन
 धर्म का आश्रय बनाया। तर्क से जो सिद्धान्त सिद्ध होते हैं, उन्हें ही
 मान्यता युद्ध से सिद्धान्तों तथा ऐसे धर्मों की प्रतिष्ठित किया जिसमें अनेक अर्थों
 पुनर्हित की उत्पत्ति तथा वैयक्तिकों के मर्त्यों के बिना ही अपना लोक स्वयं प्राप्त

रखने में समर्थ होता है^१। मानवता के प्रति लोगों के हृदय में आदर का भाव बढ़ाया। मानव होना देवता की अपेक्षा घट कर नहीं है, क्योंकि निर्वाण की प्राप्ति हमारे ही यत्नों तथा प्रयासों से साध्य है। देवता लोग भी निर्वाण से रहित होने के कारण ही इतना कष्ट पाते रहते हैं। बुद्ध बुद्धिवादी थे। अन्धविश्वास के अन्धकार ने वैराग्य तथा निश्चिन्ता की सुन्दरता को ढक रखा था। बुद्ध ने वैराग्य की पवित्रता तथा सुन्दरता को पुनः प्रदर्शित किया। आचार बुद्धधर्म की पीठ है। शील, समाधि तथा प्रज्ञा—बुद्धधर्म के तीन तत्त्व हैं। शील से कायशुद्धि, समाधि से चित्तशुद्धि तथा प्रज्ञा से अविद्या का नाश—संक्षेप में बुद्ध की यही धार्मिक व्यवस्था है।

(ग) समकालीन दार्शनिक

बुद्ध अपने युग की एक महान् आध्यात्मिक विभूति थे, परन्तु उनके समय में लोकमान्य तथा विश्रुत अनेक चिन्ताशील दार्शनिक विद्यमान थे, इसमें शका की जगह नहीं है। उनके समकालीन ६ तीर्थकारों के नाम बौद्ध तथा जैन ग्रन्थों में उपलब्ध होते हैं^१। इनके नाम थे—(१) पूर्णकाश्यप, (२) अजित केशकम्बल, (३) प्रकुध कात्यायन, (४) मञ्जुश्री गोसाल, (५) सजय वेलङ्गिपुत्त, (६) निगण्ठ नाथपुत्त। ये छहो धर्माचार्य बुद्ध की अपेक्षा अवस्था में अधिक थे। एक बार नवयुवक बुद्ध को धर्मोपदेश करते देख कर प्रसेनिजित् ने कहा था^२ कि श्रमण-ब्राह्मण के अधिपति, गणाधिपति, गण के आचार्य, प्रसिद्ध यशस्वी पूर्णकाश्यप आदि छह तीर्थकार पूछने पर इस बात का दावा नहीं करते कि उन्होंने परमज्ञान (सम्यक् सबोधि) प्राप्त कर लिया है, फिर जन्म से अल्पवयस्क और प्रव्रज्या में नये दीक्षित होने वाले आपके लिए कहना ही क्या है^३ इस कथन से स्पष्ट है कि ये उपदेशक लोग बुद्ध से उम्र में ज्यादा थे। निगण्ठ नाथपुत्त (महावीर वर्धमान) की मृत्यु बुद्ध के समय में ही हो गई थी। जैन ग्रन्थों में गोसाल की मृत्यु महावीर के कैवल्य से सोलह वर्ष पहले बतलाई जाती है। अतः गोसाल का उम्र में बुद्ध से अधिक होना अनुमान सिद्ध है। अन्य तीर्थकारों के विषय में भी यह बात ठीक जँचती है।

१ दीघनिकाय पृ० ६-१०, सूत्रकृत्तराग २।६

२ सगुण विमल ३।१।३

(१) पूर्णकारण्य-अक्रियावाद

इनके जीवन चरित के विषय में कुछ पता नहीं चलता । मठ का वर्जन अनेक स्वरों पर है । मगधनरेश अजातशत्रु के द्वारा पूछे जाने पर अरवप ने अपना सिद्धान्त इन शब्दों में प्रतिपादित किया—

करते करते खेदम करते खेदम करते पकड़ते पकड़ते शोक करते परेशान होते, परेशान करते बलने बलते प्राण मारते बिना बिना छेपे छेप मारते मौन लूटते चरी करते बटमारी करते परकीयपन करते मूठ बांछते नी पाप नहीं किया जाता । छुरे के तेज एक छुरा जो पृथ्वी के मनुष्यों का मांस का पसि-हान बना दे, मांस का पुंज बना दे तो इसके कारण उसे पाप नहीं पाप का आयम नहीं । यदि बात करने कराने खटते खटते पकड़ते पकड़ते, गया के इक्षिप तीर पर भी जब तो भी इस कारण उसे पाप नहीं पाप का आयमन नहीं होता । बात बैठे दान दिलाते, मद्य करते मद्य करते यदि पेंपा के उत्तर तीर भी जाम तो इसके कारण उसे पुण्य नहीं, पुण्य का आयमन नहीं होता । दान-दम-उत्तम से सम्ब बलन से न पुण्य है न पुण्य का आयम है ।

पूर्णकारण्य का यह मठ मियाफत का सर्वथा विरोध करता है । भले कर्मों से न तो पुण्य होता है और न पुरे कर्मों से पाप । इस मत का अक्रियावाद यह रहने है । श्रमण कुछ कर्मों का होता है इसे तो प्रत्येक प्राणी को मानना ही पड़ेगा । अतः इस भाव के कर्मों का कुछ परन्तु कर्मों कमी नहीं प्राप्त होता । बड़ी बात प्रसन्नता लुप्त होती है ।

(२) अनित कश्चकम्बल—भौतिकवाद, लच्छेदवाद

इस उपदेशक का व्यक्तिगत नाम अनित था । केशकम्बल अपाधि प्रार्थन होती है या कैरों के बने क्ल कम्बला के कारण करन के कारण दो गई होती । इसकी जीवनी का पता नहीं चलता । मठ—बड़ा निरुद्ध भौतिकवाद है । शेष निघन के शब्दों में इनका मत इस प्रकार है ।^१

१. दीपनिघन (दि. धनु) ५० ११-२

२. दीपनिघन ५ १ - २१

न दान है, न यज्ञ है, न होम है, न पुण्य-पापका अच्छा बुरा फल होता है, न माता है, न पिता है, न अयोनिज सत्त्व (देवता) हैं और न इस लोक में ज्ञानी और समर्थ ब्राह्मण-श्रमण हैं जो इस लोक और परलोक को जानकर तथा साक्षात्कार कर कुछ कहेंगे । मनुष्य चार महाभूतों से मिलकर बना है । मनुष्य जब मरता है, तब पृथ्वी महापृथ्वी में लीन हो जाती है, जल तेज वायु और इन्द्रियों आकाश में लीन हो जाती हैं । मनुष्य लोग मरे हुए को खाट पर रख कर ले जाते हैं, उसकी निन्दा प्रशंसा करते हैं । हड्डियों कवच की तरह उजली होकर बिखर जाती हैं और सब कुछ भस्म हो जाता है । मूर्ख लोग जो दान देते हैं उसका कुछ भी फल नहीं होता । आस्तिकवाद (आत्मा की सत्ता मानना) झूठा है । मूर्ख और पण्डित सभी शरीर के नष्ट होते ही उच्छेद को प्राप्त हो जाते हैं । मरने के बाद कोई नहीं रहता ।

अजित का सिद्धान्त एकान्त भौतिकवाद है । पृथ्वी, जल, तेज और वायु—इन्हीं चार महाभूतों से यह शरीर बना हुआ है^१ । अतः मरने के बाद चारों भूत अपने अपने मूलतत्त्व में लीन हो जाते हैं । तब वचता ही कुछ नहीं है । अतः मृत्यु के पश्चात् वह आत्मा की सत्ता में विश्वास नहीं करता । परलोक भी असत्य है । स्वर्ग नरक की कल्पना नितान्त निराधार है । वह पाप-पुण्य के फल मानने के लिए उद्यत नहीं है । चार्वाकमत बुद्ध से भी प्राचीन है । बुद्ध के समय में अजित इस मत के उपदेशक प्रतीत होते हैं । जन-सम्मानित होने से स्पष्ट है कि उस समय जनता में उनकी शिक्षा का प्रभाव कम न था ।

(३) प्रकुप कात्यायन—अकृततावाद

प्रकुप कात्यायन का जीवनचरित हम नहीं जानते । लोकमान्य उपदेष्टा, तीर्थंकर ही उनका एरुमात्र परिचय है । उसका मत इस प्रकार है^२—यह सात काय (समूह), अकृत, अकृत के समान, अनिर्मित के समान, अवध्य, कूटस्थ स्तम्भवत् अचल हैं । यह चल नहीं होते, विकार को प्राप्त नहीं होते, न एक दूसरे का हानि पहुँचाते हैं ।

एक दूसरे के मुख, दुःख का दुःख-दुःख के-लिए पर्याप्त हैं। और से छत।
 पूष्पध्वज (पूष्पी-तण्ड,) आपध्वज, वेकध्वज, वसुध्वज, मुख, दुःख और जीव
 यह छत। यह छत इन आठों मुख, दुःख के योग्य नहीं हैं। वहाँ न इच्छा है,
 न वात्सल्य (मार बचाने वाला) न सुनने वाला, न सुनाने वाला न बचाने वाला,
 न बचाने वाला। जो तीक्ष्ण राज से राज में बड़े, तो, जो किसी को कोई
 प्राण से नहीं मारता। छत आर्यों से अक्षय विहार में (आर्यो बगह में) राज
 मिरता है।

इस मत में जगत् में छत पदार्थों की छत है किन्तु यह तो वे ही महामूर्ख
 हैं जिन्हें बार्बाक-पन्नी अमित केरुधम्मल ने भी माना है। अन्य तीन, आहरण
 तण्ड हैं—मुख, दुःख तथा जीव। जीव (जीवन्) को पूष्प पदार्थ मानना
 अत्यन्त को अत्यन्तवाद की ओर ले जा रहा है। इसकी स्थिति परमाणु रूप में
 सम्भवतः मानी गई है जो जगत् के प्रत्येक स्थान को व्याप्त नहीं करते, प्रत्युत इन
 छतों पदार्थों से पूष्प-वाली बगह भी है। राज मारने से किसी की हिंसा नहीं
 होती, क्योंकि राज इन छतकारों में न एक कर इनसे अलग विहार में ही मिरता है
 और किसी भी पदार्थ को उच्छिन्न नहीं करता। यह सिद्धान्त भी अकिन्तावाद ही है
 और सामाजिक व्यवस्था का उच्छिन्न करने वाला है। ऐसे ही मतधारों को अत्यन्त
 कर बुद्ध ने अपने किन्तावाद का प्रचार किया तथा सदाचार पर धोर देकर समान
 को अस्त-व्यस्त होने से बचाया।

(४) मत्सरि गोसाल—दैववाद

ये बुद्ध के समकालीन संश्रान्त जर्मानों में से अत्यन्त वे। इनके जीव-
 वरित का विरोध विहार जैन आर्यों और पाली निषादों में उपलब्ध होता है।
 अब तक वर्तित तीर्थंकरों के सम्प्रदाय का बता नहीं करता कि वे किसी प्राचीन
 सम्प्रदाय में अन्तर्मुख से अपना स्वयं ही किसी सम्प्रदाय के अनुसरण में। परन्तु
 आध्यक्ष पारायण प्राचीन आजीवक सम्प्रदाय के मामनीय उपदेश प। मत्सरि
 राज्य इसकी सम्मान सुचना देता है।

‘मत्सरि’ संस्कृत मत्सरी का बाली रूप है। पश्चिमीय व्याकरण के ग्रन्थों में
 इस सम्प्रदाय के विषय में अनेक जालेख मिलने हैं। पश्चिमी ने ‘मत्सरमत्स

परणौ वेणुपरिव्राजकयो ? (६।१।१५४), सूत्र के द्वारा 'मस्करी' शब्द

मस्करी को व्युत्पन्न किया है। 'वेणु' अर्थ में 'मस्कर' और 'परिव्राजक' अर्थ

'आजीवक' में, 'मस्करिन्' निपातन से सिद्ध होते हैं। 'महाभाष्यकार' इस सूत्र

की व्याख्या करते लिखते हैं—'मस्कर (वेणु) जिसके पास होगा'

इस अर्थ के द्योतक इनि प्रत्यय के करने पर 'मस्करिन्' शब्द सिद्ध हो ही जाता है

फिर, पूर्वोक्त सूत्र में इस शब्द के रखने का प्रयोजन क्या है ? 'वेणुधारी' के अर्थ

में यह पद सिद्ध नहीं होता, प्रत्युत उस परिव्राजक के अर्थ में व्युत्पन्न होगा जो

उपदेश देता हो 'काम मत करो, शान्ति तुम्हारे लिए भली है'। कैयट के प्रदीप

से पता चलता है कि मस्करी लोग काम्य कर्मों के परित्याग की शिक्षा देते थे^१।

काशिका वृत्ति में इसी अर्थ को पुष्ट किया है तथा इस पद की व्युत्पत्ति का प्रकार

यह है—मा + कृ + इनि (ताच्छील्ये)। 'मा' के आकार के ह्रस्व तथा सुट् के

आगम से यह पद तैयार हुआ है। इस प्रकार 'मस्करी' का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है

'काम न करने वाला' (माकरणशील) अकर्मण्यतावादी, दैववादी^३। बौद्ध निकायों

से इस अर्थ की पर्याप्त पुष्टि मिलती है। मक्खलि लोगों का यही उपदेश था—

नत्थि कम्म, नत्थि किरिय नत्थि विरिय—कर्म नहीं है, क्रिया नहीं है, वीर्य नहीं है।

पाणिनि तथा बुद्ध के बहुत समय पीछे भी इस सम्प्रदाय का अस्तित्व भारतवर्ष में

अवश्य था, तभी तो महाकवि कुमारदास (६ शतक) ने जानकी को हरण करते

समय रावण को मस्करी रूप में वर्णित किया है^४। जैन ग्रन्थों से पता चलता है कि

१ न वै मस्करोऽस्यास्तीति मस्करी परिव्राजक । किं तर्हि मा कृत कर्माणि,
मा कृत कर्माणि, शान्तिर्व श्रेयसीत्याहातो मस्करी परिव्राजक' । (महाभाष्य)

२ अय मा कृत अय मा कृतेत्युपक्रम्य शान्तित' काम्यकर्मग्रहाणिर्युष्माक श्रेय-
सीत्युपदेष्टा मस्करीत्युच्यते ।—प्रदीप

३ परिव्राजकेऽपि माव्युपपदे करोतेस्ताच्छील्य इनिर्निपात्यते मावो ह्रस्वत्व
सुट् च तथैव । माकरणशीलो मस्करी कर्मापवादित्वात् परिव्राजक उच्यते ।
काशिका (६।१।१५४)

४ अगुत्तर निकाय जि० १, पृ० २८६

५ दम्भाजीवकमुत्तुगजटापण्डितमस्तकम्

कश्चिन्मस्करिण सीता ददर्शाश्रममागतम् ॥ (जानकीहरण. १०।७६)

मस्करी लोग बड़े भारी तापसे बड़े हठयोग की कठिन साधना में अपनी देह को मुखा देते थे पश्चात्ति तापसे वे और अपने शरीर पर मस्म समावा करते थे। 'जलघो हरण' के पूर्योक्त निर्देश से उनके सिर पर लम्बी कटाघों के होने का भी पता चलता है। इस प्रकार इस धार्मिक सम्प्रदाय के स्थापक प्रभुत्व का अनुमान हम सहज में कर सकते हैं।

संस्कृत में मस्कर' का अर्थ बौंस होता है। अतः कुछ आधुनिक विद्वानों की मही कल्पना है कि बौंस के रूप धारण करने में ही वे लोच्य 'मस्करिन्' नाम से अभिहित किये जाते थे। परन्तु यह कल्पना एकदम विराधार है। पतञ्जलि ने स्पष्ट ही लिखा है कि इनकी मस्करी संज्ञा बौंस का रूप धारण के कारण न थी। बौंसों के 'मयकती सूत्र' से इसकी पर्याप्त पुष्टि होती है। गोशास्त्र ने जब महावीर का शिष्यत्व वर्गीकार किया तब अपने शरीर की बीहते कटार कर ब्राह्मणों को दे वाली। इन बौंसों में साहिक (धान्यर का बल) पाहिक (ऊपर के बल), कुंडिर्घा अपानह (जल) तथा श्लिफण्डक (चित्रपट) का वस्त्रोक्त मिलता है। रूप का वस्त्रोक्त नहीं है। अतः मयकतीसूत्र के इस महात्त्वपूर्ण वस्त्रोक्त से यह स्पष्ट है कि मस्करी परित्राजक रूप धारण नहीं रहता था प्रत्युत चित्रपट दिखला कर अपने शिष्यान्तों का उपदेश दिया करता था। भारतीय समाज से मयकती परित्राजक एकदम दूर नहीं ही गया। बलिक मंज' के नाम में उनकी स्तुति बहुत दिनों तक व्यपट रही।

जैन ग्रन्थों में विरोधत 'अवसथ वसथो और 'मयकती सूत्र' में तथा वीर्य शिपिठो में अभिलक्षित गोशास्त्र का चित्रण मिलता है। इसका पित्त स्वर्ग मस्करी या मत्ता का नाम मत्ता या दोनों स्त्री पुरुष आधनो बीच मांगते इतर उतर फिरते थे। गोबहुत धामक मादमकी गोशास्त्रा में अन्य होने से इसका नाम गोशास्त्रा पत्र पत्रा था। मयक का ही यह निवास था। वह जैन तीर्थंकर महावीर स्वामी का पहला शिष्य था— बड़ा मयक शिष्य। महावीर की इस पर बड़ी कृपा थी। एक बार 'विरपायत्र' नामक

१ साहिको य पाहिको य कुंडिर्घो य ।

पाहिको य श्लिफण्डकं य माहोपायायेति ॥ (मयकती सूत्र)

किसी बाल तपस्त्री ने इसके अपमान से दुःखित होकर गोशाल पर 'तेजोलेश्या' नामक शक्ति छोड़ी थी। तब महावीर ने शीतलेश्या का प्रयोग कर इसके प्राणों की रक्षा की। परन्तु महावीर के साथ इसका सिद्धान्त भेद खड़ा हो गया जिससे वाध्य होकर गोशाल ने जैन मार्ग को छोड़ कर आजीवक मार्ग को पकड़ा। महावीर के साथ इसके शास्त्रार्थ करने तथा पराजित होने का भी उल्लेख मिलता है।

गोशाल का मत उस समय व्यापक तथा प्रभावशाली हो गया था। उसके ६ दिशाचर शिष्य थे—(१) ज्ञान, (२) कलन्द, (३) कर्णिकार, (४) अच्छिद्र, (५) अग्नि वैश्यायन, (६) गोमायुपुत्र अर्जुन। कर्णिकार का कहना है कि ये भगवान् महावीर के ही शिष्य थे, परन्तु पतित हो गये थे। अतः अपने मत के प्रचार के लिए गोशाल ने इन जैनविरोधी विद्वानों को अपनी जमात में मिला लिया और अपने को 'जिन' नाम से विख्यात किया। आजीवक सम्प्रदाय के इतिहास में भ्रावस्ती में रहने वाली 'हालाहला' नामक कुम्हारिन प्रधान स्थान रखती है। वह बड़ी घनाढ्य, सौन्दर्यवती तथा बुद्धिमती थी। इसने आजीवक मत के प्रचार में खूब कपया खर्च किया। गोशाल इसीके घर प्रायः रहता था। भ्रावस्ती ही गोशाल का अड्डा जान पड़ती है। अपने गुरु के चरित के अनुशीलन से इनके भक्तों ने 'अष्टचरम वाद' नामक सिद्धान्त का प्रचार किया। भगवती सूत्र के अनुसार ये आठों चरम (अन्तिम बातें) इस प्रकार हैं—(१) चरम पान, (२) चरम गान, (३) चरम नाट्य, (४) चरम अजलिकर्म (५) चरम पुष्कर सवर्तक महामेघ, (६) चरम सेचनक गन्धहस्ती, (७) चरम महाशिला कटक सन्नाम (८) चरम तीर्थकर (गोशाल अपने को अन्तिम तीर्थकर उद्धोषित करता था)। महावीर की मृत्यु से १६ वर्ष पहले गोशाल की मृत्यु होने का उल्लेख मिलता है। बुद्ध के ये समकालीन अवश्य थे, परन्तु उनके निर्वाण से बहुत पहिले ही गोशाल की ऐहिक लीला समाप्त हो गई थी^२। इस वर्णन से स्पष्ट प्रतीत होता है कि मक्खलि गोशाल उस समय के सुप्रसिद्ध धर्माचार्यों में थे।

१ इसीलिए आज भी जैनसमाज में यदि कोई साधु अपने गुरु से विरुद्ध हो कर निकल जाता है, तो अक्सर लोग कहते हैं—वह तो 'गोशाल' निकला। इस कहावत का मूल इस विरोध में है।

२ कल्याणविजय गणी—श्रमण भगवान् महावीर (पृ० १२३-१३८) तथा लेखक रचित 'धर्म और दर्शन' (पृ० ७१-८१)

मीमांसा के सिद्धान्तों का उल्लेख त्रिपिटक तथा अगों में अनेक स्थानों में आया है। राज्य भी प्रायः समान ही है। दीपनि काय के अनुसार सिद्धान्त उनका मतकाय वह है— सत्त्वों के प्रवेश का हेतु नहीं है प्रत्यय नहीं है। बिना हेतु के और बिना प्रत्यय के सत्त्व प्रवेश पाते हैं। सत्त्वों की शुद्धि का कोई हेतु नहीं है बिना हेतु के और बिना प्रत्यय के सत्त्व शुद्ध होते हैं। अपने भी कुछ नहीं कर सकती हैं परन्तु भी कुछ नहीं कर सकती। कोई पुरुष भी कुछ नहीं कर सकता। बल नहीं है, नीर्य नहीं है। पुरुष का कोई पराक्रम नहीं है। सभी सत्त्व सभी प्राणी सभी मूढ़ और सभी बाल अपने में नहीं हैं। निर्बल निर्बीज मात्स्य और संयोग के फेर से वे जातियों में उत्पन्न होकर कुछ और कुछ खाते हैं। कुछ और कुछ शोच (बाप) से तुल्य हुए हैं। संसार में बटना बढ़ना उत्कर्ष अवकर्ष नहीं होता। जैसे स्रुत की पोखी फेंकने पर सड़कली हुई पिरती है वैसे ही पवित्र और मूर्ख हीनकर, आत्मसमय में पककर, कुछ का अन्त करेय।^१

स्पष्ट ही यह विवक्षितार्थ का समर्थन है। मात्स्य के ही प्रमाण से अब सब प्राणी कुछ-कुछ के बहार में पड़े रहते हैं तब उनका अनुष्ठित कर्म अकिञ्चित्क है ही। कर्म शून्य है। उसमें किसी भी प्रकार की सक्ति नहीं है। निवृत्ति पर हा अपने को छोड़कर कुछ की बीज छोड़ा जीवों का कर्तव्य है। पौराणिक का यह सिद्धान्त समाज तथा व्यक्ति दोनों के अम्मुजन के लिए विनाशक अनुपादेय है। इसके पालन से समाज का महान् अहित सम्पन्न होगा, यह निश्चय है।

(३) संक्षय निवृत्तिपुस्त—अनिश्चिततावाद

संक्षय का मत तथा निवृत्तिपुस्त प्रतीत होता है। वे किसी भी सत्त्व तथा परलोक वैकल्य पुण्यापुण्य के विषय में किसी निश्चित मत का प्रतिपादन नहीं करते। इसका मत है —

‘यदि बाप पूर्ण—क्या परलोक है ? और यदि मैं जानू कि परलोक है तो—बापको बतलाऊ कि परलोक है। मैं ऐसा भी नहीं कहता और मैं ऐसा भी नहीं कहता, मैं दूसरी तरह से भी नहीं कहता। मैं यह भी नहीं कहता कि ‘यह नहीं है। मैं यह भी नहीं कहता कि ‘यह नहीं नहीं है’। परलोक नहीं है। परलोक है तो और

नहीं भी। परलोक न है और न नहीं है। देवता (अयोनिज प्राणी) हैं, नहीं हैं, हैं भी और नहीं भी। न है और न नहीं है। अच्छे वृक्ष काम के फल हैं, नहीं हैं, हैं भी और नहीं भी, न है और न नहीं है। तथागत (मुक्तपुरुष) मरने के वाद होते हैं, नहीं होते हैं। यदि मुझे ऐसा पूछें और मैं ऐसा समझू कि मरने के वाद तथागत रहते हैं और न नहीं रहते हैं, तो मैं ऐसा आपको कहूँ। मैं ऐसा भी नहीं कहता और मैं वैसा भी नहीं कहता।'

यहाँ परलोक, देवता, कर्म तथा मुक्तपुरुष इन माननीय विषयों की समीक्षा की गई है। इन चार विषयों में सत्य अस्ति, नास्ति, अस्तित्व-नास्ति, न अस्ति न नास्ति—इन चार प्रकार की कोटियों का निषेध करते हैं। ऊपर का उद्धरण सत्य के किसी निश्चित मत का प्रतिपादन नहीं करता। यह 'अनेकान्तवाद' प्रतीत होता है। सम्भवतः ऐसे ही आधार पर महावीर का स्याद्वाद प्रतिष्ठित किया गया था।

(६) निगण्ठ नातपुत्र—चतुर्थमसम्बर

निगण्ठ नातपुत्र (निग्रन्थ शातृपुत्र) से अभिप्राय जैन धर्म के अन्तिम तीर्थ-हर वर्धमान महावीर से है। बौद्ध ग्रन्थों में ये मदा इस अभिधान से संकेतित हैं।

ये वैशाली (वसाव, जिला मुजफ्फरपुर, बिहार) में ५९९ ई० जीवनी पू०, पैदा हुए थे। वैशाली गणतन्त्र राज्य था, वहीं के शातृवशी क्षत्रिय सरदार के ये पुत्र थे। पिता का नाम था सिद्धार्थ, माता का त्रिशला। यशोदा देवी के साथ इनका विवाह होना श्वेताम्बर लोग बताते हैं। तीस वर्ष की अवस्था में (लगभग ५७० ई० पू०) इन्होंने यतिधर्म ग्रहण किया। १३ वर्ष की अनवरत तपस्या के बल पर इन्होंने कैवल्य ज्ञान (सर्वज्ञता) प्राप्त किया। इन्होंने मध्यदेश (कोशल—मगध) में अपने धर्म का उपदेश दिया। इनका केन्द्रस्थान मगध की तत्कालीन राजधानी 'राजगृह' था। 'अर्ध मागधी' लोक भाषा के द्वारा अपने धर्म का प्रचुर प्रचार जनसाधारण में कर इन्होंने ७२ वर्ष की आयु में बुद्धनिर्वाण से पहले ही कैवल्य प्राप्त किया।

जैन अगों में तो आपके उपदेश हैं ही। बौद्ध निकायों में भी इनकी शिक्षा

१ जैन अगों के आधार पर महावीर के जीवन वृत्तान्त के लिए द्रष्टव्य—
कल्याणवजय गणी रचित 'श्रमण भगवान् महावीर'।

य अनेक बार उल्लेख मिलता है। ये 'वसुधायै सर्वम्' अर्थात् 'बार प्रभार के सबम को मानते थे' (१) जीव हिंसा के अर्थ से निषेध करता है। सिद्धान्त व्यवहार का समय करता है। (२) सभी प्राणों का वारण करता है तथा (३) सभी प्राणों के वारण करने में लगा रहता है तथा (४) प्राणों के वारण करने के कारण वह सदा धृतिपाय (पावरहित) होता है। निषेध का अधिक कर्मों के ऊपर बड़ा आग्रह था। ये स्वयं तपस्या-साधन में निष्ठ थे तथा सदा इसका उपदेश देते थे^१। तपस्यापन से इन्होंने सर्वज्ञता प्राप्त कर ली थी। यह उनका हाथ भी था। बीज ग्रन्थों में निषेध की सर्वज्ञता की कुछ इसी उदाहरण मिलते हैं। आनन्द ने एक बार कहा था कि एक शास्त्रा सर्वज्ञ होने का दावा करते हैं, परन्तु किसी भी सृष्टि पदों में नहीं हैं। मित्रा तो पाते ही नहीं उन्हें कुत्तों से शरीर छुनवाते हैं और मकानक हाथी घोड़े और बैल का सामना करते हैं। अन्त में सर्वज्ञता किस प्रकार की? कि वह जी-पुण्या के नाम घोष पूछते हैं, मर्त्य-नमर का नाम पूछते हैं और अपना रास्ता पूछते हैं^२। स्वज्ञता इसका तत्त्व निषेध की सर्वज्ञता के बावें पर है।

इन क-सीमकारों में केवल निषेध सामान्य के उपदेश बन रहे। जैन सम्प्रदाय के ये ही मान्य उपदेश हैं^३ परन्तु अन्य पक्षों तीर्थंकरों के मत दृष्टान्त के उदाहरण इति अत्रोक्तलिखित हो गये। इन मतों में व्यक्ति तथा समाज की व्यवस्था न थी; ईश्वरिण जनता ने वही उन्हें अपनाया, व किसानों ने उन्हें प्राण उद्धारा। फलतः वे कई शास्त्रियों में ही अपनी ऐहिक सीमा का स्वरण कर प्रस्था के ही विषय बन गये।



१ शीप-विग्रह पृ. २१ ।

महिम्न निबन्ध १।२। (अनु. ५९)

२ महिम्न निबन्ध ४।२।४

३ महावीर के मित्राणों के लिए दृष्टम् सेनक का भारतीय वर्णन (पृ. १५४-१५८)

चतुर्थ-परिच्छेद

बौद्ध दर्शन की ऐतिहासिक रूपरेखा

भगवान् बुद्ध का कार्य नितान्त व्यवस्थित तथा श्लाघनीय था। उन्होंने स्वयं प्रचार कर अपने नये धर्म का शखनाद देश भर में फूक दिया, परन्तु उनके प्रचार का देश बहुत ही सीमित था। कोशल तथा मगध के प्रान्तों में ही भगवान् अपने धर्म का उपदेश किया करते थे। धनी-मानी पुरुषों से उन्हें इस कार्य में पर्याप्त सहायता प्राप्त हुई। मगधनरेश बिम्बसार तथा अजातशत्रु उनके उपदेशों के अनुयायी थे। कोशलराज प्रसेनजित् को भी बौद्धधर्म में गहरी आस्था थी। वह बुद्ध का पक्का शिष्य था और उसकी भक्ति का परिचय त्रिपिटक के इस वाक्य से लग सकता है कि प्रसेनजित् विहार में प्रविष्ट होकर सिर से लेकर भगवान् के पैरों को मुख से चूमता था तथा हाथ से सवाहन करता था (बु० च० ४४०)। कौशाम्बी के राजा उदयन भी बौद्धसघ का विशेष आदर करता था। उदयन तथा उनकी रानियाँ बौद्धसघ को प्रचुर दान दिया करती थीं। एक बार का वर्णन है कि उदयन की रानियाँ ने आनन्द को ५०० चीवर दान दिये। राजा को आश्चर्य हुआ कि इतने चीवरों को लेकर आनन्द क्या करेंगे। परन्तु जब आनन्द ने उनका उपयोग बतला दिया, तब राजा ने उतने और भी चीवर उन्हें दान में दिये। सुनते हैं कि उदयन के रनिवास में एक गार आग लग गई थी जिसमें पाँच सौ स्त्रियाँ जल मरी थीं। उदान (७।९) से पता चलता है कि उसमें से बहुत ही भगवान् बुद्ध की उपासिकायें थीं। मगध तथा कोशल के सेठों ने भी बौद्धधर्म के प्रचार में विशेष योगदान दिया। श्रावस्ती के सेठ 'अनाथ पिण्डक' का नाम बौद्धधर्म के इतिहास में सुवर्णाक्षरों में लिखने योग्य है। बुद्ध के प्रति उसकी कितनी श्रद्धा थी, इस बात का परिचय इसी घटना से लग सकता है कि उसने बुद्ध के निमित्त जेतवन को विहार बनाने के लिए पूरी जमीन पर सोने की मुहरें बिछा दी थीं। सबी बात यही है कि अर्थ के साहाय्य बिना धर्म का प्रचार हो नहीं सकता। बौद्धधर्म का इतिहास इसका प्रधान निदर्शन है।

बुद्ध ने अपने कार्य को स्थायी बनाने के लिए 'सघ' की स्थापना की थी। इसकी रचना राजनैतिक 'संघ' (लोकतन्त्र की भाँति) के भाँति की गई थी।

शास्त्र लोग राजतन्त्र के उपासक हैं। बुद्ध भी प्रजातन्त्र के पक्षपाती थे। फलतः उन्होंने अपने संघ को भी प्रजातन्त्र की रीति पर ही निर्मित किया। भिक्षुओं के पाठन करने के निमित्त अनेक नियम थे और इन्हीं का संक्षेप 'विनयपिटक' में किया गया है। बुद्धधर्म के तीन रत्न हैं—बुद्ध धर्म और संघ। इन्हीं तीनों का राजतन्त्र व्यक्ति बौद्ध माना जाता है। संघ का परिपाठन बड़े नियम के साथ किया जाता था। अपराधी भिक्षु को दण्ड देने का काम राज ही करता था। संघ की इस सुव्यवस्था के कारण ही बौद्धधर्म की स्थायिता बहुत दिनों तक बनी रही।

बौद्धधर्म की शाखाएँ

बौद्धधर्म की दो प्रधान शाखाएँ हैं—(१) हिनयान तथा (२) महायान। इन दोनों का निर्देश महाग्रन्थों ने किया। अपने कृत्यों को उन्होंने श्रेष्ठ कृत्य कर अपने मार्ग को 'मार्ग' मान लिया और आर्य समाजसमियों को हिनयान के नाम से अभिहित किया। 'हिनयान' से अभिप्राय पाँची विनयपिटकों के आधार पर व्यवहित धर्म से है जिसका प्रकार बालकाल सध स्पष्ट धरमा आदि भारत से दक्षिणी देशों में है। ये लोग अपने को 'चिरवाही' (स्वचिरवाही) कहते हैं और यही नाम आर्य भी है। महाग्रन्थों का प्रमुख बोन अपाल मगोस्सिया धरिया आदि भारत से उत्तर के देशों में है। इन दोनों मतों के ऐक्यात्मिक विभिन्न का समिस्तर बलन आये किया जायगा। 'महायान' का उद्भव का हुआ। इस धरम का निश्चित उत्तर नहीं दिया जा सकता। अतिपत्र विद्वान् धरमबोध को महायान के सिद्धान्त के प्रवर्तन का धर्म प्रचार करते हैं। चीनी भिक्षु में धरमबोध की महायान भिक्षुताद् शास्त्र नामक रचना आज भी विद्यमान है। पूर्वोक्त धर्म का आधार यही धर्म है। परन्तु यह धर्म ठीक नहीं। महायान-भिक्षुताद् के सिद्धान्त इतने विवर्धित तथा ग्रीक महायानी हैं कि उनकी धर्मता ईसा के प्रथम शतक में मानना उचित नहीं। सिध्दार्थ परम्परा में धरमबोध धर्म 'उपासितवाही' माने गये हैं धर्म ने स्वयं हीग्यानी धर्म। हिनयान धर्म के अनुसार अपने का बलन नहीं सध। इतिहास महायान धर्म के समवाप्तुत्त धर्मकर आग बढ़ गया। महायान के उपर आग्रह धर्म के सिद्धान्तों का बल प्रभाव पड़ा है विरोधतः अवधर्गीता के धर्मबल का। यह धरम विधम के तृतीय शतक में ऐतिहासिक रीति से मानी जा सकती है। मागधुन को हम

महायानी दार्शनिकों में आदिम मान सकते हैं, परन्तु उनसे भी पहिले महायान के समर्थक सूत्रग्रन्थ उपलब्ध थे ।

महायान की ही विकसित शाखायें मन्त्रयान तथा वज्रयान हैं । इनमें मन्त्र तथा तन्त्र का साम्राज्य है । इसका विशेष प्रचार वगाल, उड़ीसा तथा आसाम के प्रान्तों में हुआ । इन्हीं का प्रचार तिब्बत में हुआ । इस प्रकार बौद्धधर्म के इन यानों का समय—निर्देश इस प्रकार मोटे तौर से किया जा सकता है ।

(१) होनयान—विक्रमपूर्व ५००—२०० विक्रमी

(२) महायान—२०० वि०—८०० वि०

(३) वज्रयान—८०० वि०—१२०० वि०

बौद्ध संगीति

विकाश इस विश्व का प्रधान नियम है । उत्पत्ति के अनन्तर कोई भी वस्तु विकसित हुए बिना नहीं रहती । अकुर विकसित होकर वृक्ष का रूप धारण करता है । कलियों फूल के रूप में विकसित होकर दर्शकों का मनोरञ्जन करती हैं । धर्म इस नियम का अपवाद नहीं है । नवीन परिस्थितियों में, आवश्यक सहायक सामग्री के सहारे, धर्म को विकसित होते विलम्ब नहीं लगता, धर्म का बीज अकुरित होकर पल्लवित हो उठता है । बुद्धधर्म का विकाश हुआ और बड़े मनोरञ्जक ढंग का विकाश हुआ ।

विक्रमपूर्व ४३६ में भगवान् गौतम बुद्ध का निर्वाण सम्पन्न हुआ, तब धर्म के मूल सिद्धान्तों के निर्णय के लिए उनके प्रधान शिष्यों की सहायता से मगध राज्य की राजधानी राजगृह में बौद्धों की प्रथम संगीति (सम्मेलन)

निष्पन्न की गई । इसमें सुत्त तथा विनयपिटक का रूप निर्धारण

संगीति प्रथम कर उन्हें लिपिवद्ध कर दिया गया । परन्तु इसके एक सौ

द्वितीय वर्ष के भीतर ही विनय के कठोर नियमों को लेकर एक

प्रबल विरोधी मतवाद खड़ा हो गया । इस विरोध का फल

ऊँचा करनेवाले वज्जिदेश के भिक्षु थे जो वज्जिपुत्तक, वज्जिपुत्तिक तथा वात्सी-पुत्रीय के नाम से पुकारे जाते हैं । इन्हीं के विरोध की शान्ति के लिए वैशाली की द्वितीय संगीति ३२६ वि पू० में की गई । परन्तु प्राचीन विनयों के कठोर पक्षपाती भिक्षुओं के सामने इनकी दाल तनिक भी नहीं गली । इस दुर्दशा में

मित्रों ने बैरागी से दूर हटकर बीराम्बी (प्रवाग के पास कोसम) में एक हजार मित्रों के साथ महासभ के साथ अपनी संघीति प्रकट की। उसी दिन बीचसभ में दो प्रवाग भेद बढ़े हुए गए—(१) स्थविरवादी और (२) महासंघिक। विनय में किसी प्रकार के परिवर्तन न मानने वाले अपरिवर्तनवादी कहरपन्वी मित्र स्थविरवादी (पासी वेरवादी) कहलाये। विनयों में समय के परिवर्तन के साथ साथ परिवर्तनवादी संतोषक मित्रों की मन्धली सरवा में अधिक होने से महासभ के कारण महासंघिक कहलायी। इतने ही पर वधि मामला एक बात तो कोई विशेष बात न होती। एक बार जब विरोधी का आग्रह दे दिया गया तब तो छोटी सी छोटी बात के लिए आम्बी मित्रों ने अपनी जनसत्ता प्रकट करवायी। फलतः सम्प्रदायों की संख्या बढ़ने लगी।

अष्टोक्त के समय (तृतीय शतक पू. वि.) से पहले ही १८ मित्र भिन्न सम्प्रदाय बढ़े हो गये। लोकप्रियता का यही मूल्य होता है। जब बुद्धार्थ मित्र

लोकप्रिय बन गया। फलतः उसमें मित्र-मित्र प्रकृति के लोग

तृतीय शामिल होने लगे जिन्हें बुद्ध के मूल नियमों का पालन निरन्तर
संघीति कहे जाकर प्रतीत होने लगा। वे अलग से तथा सिद्धान्तों में परि-

वर्तन के पक्षपाती थे। महाराज अष्टोक्तार्थन को बुद्धार्थ का यह

सम्प्रदाय मूलवर्ण के स्वयं जानने के लिए कहा बनेबा जान पड़ा। अतः इन मतवालों के पारस्परिक कलह को दूर हटाने के लिए समस्त अष्टोक्त ने महास्थविर आम्बि पुनः विशुद्ध की अप्रकृता में पद्मसिद्धि में तृतीय संघीति का आग्रह किया। यह संघीति बुद्धार्थ के इतिहास में निरन्तर महास्थविरासिनी मानी जाती है क्योंकि इसी संघीति के निबन्धानुसार समस्त ने बुद्धार्थ के प्रकार के लिए भारत के बाहर भी मित्रों का भेजा। इसी समय से बुद्धार्थ विरचन की पद्धति बने के लिए आग्रह हुआ।

चतुर्थ संघ से कुपालवशील महाराज कलिक के समय (प्रथम शताब्दी) में सम्पन्न हुई। इसके निम्न में सिंहदेशीय मन्त्रों से बीरवत्सल्यन ही कर रहा

है परन्तु संघीति हुई अन्तर्य और इसके अग्रजभूत सिद्धि, बीज तथा संयोजन लेकर हैं। कलिक को भी बीरवर्ण के निम्न

चतुर्थ में विरोधी मन्त्र के अस्तित्व ने अन्तर में दास दिया। उसने अपने
संघीति बुद्ध पार्थ की सम्पत्ति से भिन्नपुत्रों की एक नई ही संघीति

चाई। उसमें पाँच सौ भिक्षु सम्मिलित हुए थे और यह संगीति काश्मीर की राजधानी के पास कुण्डलवन विहार में हुई थी^१। इसके अध्यक्ष थे वसुमित्र और उपाध्यक्ष थे महाकवि अश्वघोष जिसे कनिष्क पाटलिपुत्र से अपने साथ लाये थे। समग्र भिक्षु प्रायः एक ही सम्प्रदाय के थे और वह सम्प्रदाय था सर्वास्तिवाद। बड़े परिश्रम से इन लोगों ने बौद्धधर्म के विशिष्ट सिद्धान्तों पर अपने मत निश्चित किये, विरोधों का परिहार किया तथा त्रिपिटकों पर बड़ी भारी व्याख्या लिखी जो 'महाविभाषा' के नाम से प्रसिद्ध है। चीनी भाषा में यह ग्रन्थ आज भी अपनी अद्वितीयता का परिचय दे रहा है। सुना जाता है कि संगीति की समाप्ति पर कनिष्क ने सभ भाष्यों को ताम्रपट पर लिखवाया और उन्हें इस कार्य के लिए निर्मित विशिष्ट स्तूप के नीचे गड़वा दिया। सम्भव है कि ये ग्रन्थरत्न आज भी काश्मीर में कहीं जमीन के नीचे गड़े हों और कभी खुदाई में निकल आवें, परन्तु अभी तक इस स्तूप का पता नहीं चलता। अनन्तर कनिष्क ने काश्मीर के राज्य को सभ के जिम्मे सुपुर्द कर दिया और स्वयं पेशावर लौट गया। १०० ई० के आसपास इस संगीति का समय माना जा सकता है। इन्हीं संगीतियों के कारण बुद्धधर्म में सुव्यवस्था दीख पड़ती है। इनके अभाव में तो न जाने उसकी क्या दशा हुई रहती।

दार्शनिक विकास

बौद्धधर्म तथा दर्शन के इतिहास पर यदि हम एक विहङ्गम दृष्टि डालें, तो हमें अनेक ज्ञातव्य तथ्यों का परिचय प्राप्त होता है। विक्रमपूर्व षष्ठ शतक से लेकर वि० पू० तृतीय शतक तक स्थाविरवाद की प्रधानता उपलब्ध होती है। महाराज अशोकवर्धन के समय बौद्धधर्म का पूर्ण रूप से राजाश्रय प्राप्त हुआ। राजा ने इसे अपना व्यक्तिगत धर्म ही नहीं बनाया, प्रत्युत इसे विश्वव्यापी धर्म बनाने के लिए उस ने अश्रान्त परिश्रम किया। इस कार्य में अशोक को पर्याप्त सफलता भी प्राप्त हुई। अशोक ने थेरेवाद को ही अपनाया और उसे ही बुद्ध का माननीय सिद्धान्त मानकर प्रचारित भी किया। विक्रम के आरम्भकाल तक यही स्थिति रही।

१. मगोलदेशीय ग्रन्थकारों के अनुसार यह सभा काश्मीर के ही अन्तर्गत जालन्धर में हुई थी। (स्मिथ—अर्ली इण्डिया पृ० २६७-६९)

विष्णु के द्वितीय शतक में गुप्तक वरदा कविक के समय रिकति मरहटी है। स्वविरवाद के स्थान पर 'सर्वास्तिवाद' ही माननीय सिद्धान्त के रूप में प्रकीर्ण तथा प्रसारित होने लगता है। बसुर्ब समीति के समय में सर्वास्तिवाद (वा वैश्वगिह) मत का प्रमुख वैराग्यवादी डा जाता है। कविक में इसी ध्यन्यता तथा उत्तरी देशों में इसी के प्रचारक भेजकर इसका विस्तार किया। चीन देश में यह सर्वास्तिवाद इसी समय गया। स्मरण करने की बात है कि चीन देश की मध्य में हो बर्गिकों का विराग्य साहित्य आज भी सुरक्षित है। भूतत वह साहित्य सलुप्त में हो बा, परन्तु ध्यानत हमें से संस्कृतमूल जर्बा विस्तृत हो गया। प्रथम शतक में भी चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य तथा कुमारगुप्त के राज्यकाल में सर्वास्तिवाद ने जीव जार पकड़ा। बसुबन्धु तथा स्वतुमर बरत आचार्यों ने अपने बर्बीन पम्भित्वपूर्ण ग्रन्थों से इसमें चीननी शक्ति पूक दी। कुछ दिनों तक वह मत अवबन बमकदा रहा, परन्तु यह बमक हुम्नते हुए इतिहास के अन्तिम प्रचारा के समान ही प्रतीत हुई।

विष्णु के तृतीय शतक के बीजदार्शनिक काल में हमें नई सृष्टि के किन्ह विचारार्थ पड़ते हैं। सर्वास्तिवाद के एक छार से इतरकर हम सर्वरूप्यत्ववाद के बूझरे छोर पर जा पहुँचते हैं और वह प्रबलानमार्ग वीत्रान्तिकों के द्वारा अभिगुप्त किया जाता है। इस शतक में हमें दो अन्तिमवरी आचार्यों के दर्शन होते हैं— (१) आचार्य 'कुमारसप्त' का, जिन्होंने बाल्य कार्य की उत्तम को प्रबलसम्पन्न न मनकर अनुमालगम्ब सिद्ध किया और बूझर (२) आचार्य नागार्जुन का जिन्होंने शून्य के सिद्धान्त को ताकिह रीति से प्रतिष्ठित किया। 'कुमारसप्त' वीत्रान्तिक मत के जम्भकता है तो 'नागार्जुन' माध्यमिक मत (शून्यवाद) के सर्वम प्रचारक हैं। अमली सतामिर्बों में इन्हीं के मत की प्रचुरता उद्दिगोचर होती है। कुमारसप्त का सिद्धान्त भारतीय बीरों का ध्यान विशेष रूप से आकृष्ट व कर सक, परन्तु इसके एक शिष्य ने चीन देश में एक नवीन सम्प्रदाय की उद्गातना की। इस शिष्य का नाम वा हरिबर्मा और इस सम्प्रदाय का नाम वा 'सत्यसिद्धि-सम्प्रदाय'। हरिबर्मा के 'सत्यसिद्धिशाल' नामक ग्रन्थ का चीनी धलुवाद (कुमारबीभुत ४ १ ई) ही इस सम्प्रदाय का मूल ग्रन्थ है। अतः कुमारसप्त के शिष्यवरी होने में तनिक भी सन्देह नहीं। नागार्जुन की कीर्ति से

दार्शनिक जगत में एक प्रकार से अतुलनीय है। ये दार्शनिक तो थे ही, सिद्ध पुरुष भी थे। इनकी 'माध्यमिक कारिका' ने शून्यवाद को सदा के लिए दृढ़ तार्किक भित्ति पर खड़ा कर दिया। चतुर्थ—षष्ठ शतका में इनके अनुयायियों में बड़े बड़े विद्वान् आचार्य हमें मिलते हैं।

विक्रम के पञ्चम शतक में बौद्ध सिद्धान्त सर्वशून्यत्व के एकान्तवाद से हट कर फिर पीछे की ओर जाता है, परन्तु यह बीच में ठिक कर 'विज्ञान' को एकमात्र सत्ता स्वीकार कर लेता है। विज्ञानवाद के उदय का यही युग है। इस सिद्धान्त की उद्घाटना तो की आचार्य मैत्रेयनाथ ने, पर उसे तर्क की दृढ़ नींव पर रखा आचार्य असग और जमुवन्धु ने। जमुवन्धु के ही शिष्य आचार्य दिब्बनाग थे जिन्होंने 'प्रमाण समुच्चय' जैसा प्रौढ़ ग्रन्थ लिखकर बौद्ध न्याय का शिलान्यास रखा जिसे धर्मकीर्ति ने अपने 'प्रमाणवार्तिक' से मण्डित कर न्यायमन्दिर के ऊपर कलश रख दिया। गुप्तों का काल घ्राह्यण-साहित्य के ही उत्कर्ष का युग नहीं है, प्रत्युत बौद्ध-दर्शन की महती तथा चतुरस्र उन्नति का भी सुवर्ण युग है। पञ्चम शतक से लेकर अष्टम शतक तक शून्यवाद तथा विज्ञानवाद की उन्नति समान रूप से होती रही, पर शून्यवाद के सिद्धान्त को जनप्रिय तथा साधारणतया बोधगम्य न होने के कारण विज्ञानवाद ने अपना विशेष उत्कर्ष सम्पादन कर लिया। हर्षवर्धन के समय हमें नालन्दा विश्वविद्यालय में विज्ञानवाद का प्रकर्ष उपलब्ध होता है। धर्मकीर्ति हर्षकाल की ही विभूति थे। धर्मपाल नालन्दा विहार के अध्यक्ष पद पर प्रतिष्ठित होकर शून्यवाद तथा विज्ञानवाद दोनों मतों के प्रचार साधन में सलग्न थे।

विक्रम के अष्टम शतक में हम नालन्दा को ही बौद्ध दर्शन के केन्द्र रूप में पाते हैं। यहीं के आचार्यों के पास धर्म की शिक्षा लेने के लिए हम चीनी परि-ब्राजकों को आते हुए पाते हैं। ८००—१००० ई० तक अर्थात् चार सौ वर्षों के इतिहास के लिए हमें नालन्दा तथा विक्रमशिला के इतिहास पर दृष्टिपात करना होगा। महायान का तान्त्रिक वज्रयान के रूप में परिचर्तन तथा विकास श्रीपर्वत (दक्षिण भारत) के पास ही सम्पन्न हुआ, पर उसका प्रचार पूर्वी भारत के विहारों के ही आचार्यों के द्वारा किया गया। तिब्बत में बौद्धधर्म का प्रवेश इसी काल में हुआ। नालन्दा के ही बड़े आचार्य पद्मसम्भत तथा ज्ञानन्त रश्मि ने तिब्बत

के राजा वि-कावदे स्थान (७४६ ई — ७८९ ई) के निमन्त्रण पर यहाँ बना स्तूपपर किता, अध्यान्त परिधम कर उन्होंने तिब्बत में बौद्धधर्म को प्रतिष्ठित किया । बज्रवाम के प्रसिद्ध ८४ सिद्धों का आविर्भाव इन्हीं चार सौ वर्षों के भीतर हुआ । इस प्रकार कुछ जादूयाँ के उत्पीडन से और कुछ अपनी उदार नीति, निमल सपत्तेश तथा विरवजनीम सन्देश के कारण बौद्धधर्म भारत के बाहर फैला, पूर्वी देशों पर इसने अपना प्रभुत्व जमा किया और आज यह सत्तार भरमें सघने अविकसम्पन्न मानवों का धर्म है । जगत के इतिहास में इसका सांस्कृतिक भूत्व अत्युपम है । इसने अन्धविश्वासियों को भ्रष्टास्तु बनाया, ज्ञान तथा धर्म का प्रकाश देकर करोड़ों व्यक्तियों का इसने उदार का मार्ग बतलाया । सदाचार के अवलम्बन से मानव अपनी ही शक्ति से निर्वाण पा सकता है, यही बौद्धधर्म का मंत्रोक्तिवाद है ।



पञ्चम-परिच्छेद

बुद्ध की धार्मिक शिक्षा

बुद्ध के व्यक्तित्व की परीक्षा करने पर यह बात स्पष्ट रूप से प्रतीत होती है कि वे पूर्णतः बुद्धिवादी थे। इसका प्रधान कारण उस समय का कल्पना-प्रधान वातावरण था। वे किसी भी तथ्य को विश्वास की कच्ची नींव **बुद्धिवाद** पर रखना नहीं चाहते थे, प्रत्युत तर्कबुद्धि की कसौटी पर सब तत्त्वों को कसना उनकी शिक्षा का प्रधान उद्देश्य था। उन्होंने कालामों से उपदेश देते समय स्फुट शब्दों में कहा था कि किसी तथ्य को इसलिए मत मानो कि यह परम्परा से चला आता है, अथवा यह प्राचीनकाल में कहा गया था, अथवा यह धर्मग्रन्थ में कहा गया है, अथवा इसका उपदेश गुरु तापस है, अथवा किसी वाद के लिए उसका ग्रहण करना समुचित है। इन कारणों से किसी भी तथ्य को ग्रहण मत करो, प्रत्युत इस कारण से ग्रहण करो कि वे धर्म कुशल (शुभप्रद) हैं तथा वे धर्म अनवध-अनिन्दनीय हैं, तथा ग्रहण करने पर उनका फल सुखद तथा हितप्रद होगा (अगुत्तर निकाय)। भगवान् बुद्ध ने अपने अनुयायियों से कहा था कि जिस प्रकार चतुर पुरुष सोने को आग में गर्म करते हैं, उसे काटते हैं तथा कसौटी पर कसते हैं, इतनी परीक्षाओं से यदि वह खरा उतरता है, तभी उसे विशुद्ध मानते हैं। ठीक इसी तरह 'ये मेरे वचन हैं, अतः मान्य हैं' इस दृष्टि से इन्हें कभी न ग्रहण करो। उनकी स्वयं परीक्षा करो और खरी परीक्षा के बाद उसे मानो तथा उसके अनुसार आचरण करो—

तापाच्छेदाच्च निकषात् सुवर्णमिव परिहृत ।

परीक्ष्य भिन्नवो ग्राह्य मद्बोधो न तु गौरवात्^१ ॥

१ ज्ञानसार-समुच्चय (३१ वाँ श्लोक) । ज्ञानसार-समुच्चय आर्यदेव की रचना माना जाता है, परन्तु अभी तक इसका मूल सस्कृत उपलब्ध नहीं है। तिब्बती भाषा में अनुवाद है जिसे भारत के उपाध्याय कृष्णरव तथा तिब्बत के भिक्षु धर्मप्रज्ञ ने मिलकर, सस्कृत से भाषान्तरित किया था। इस ग्रन्थ में केवल

बुद्ध ने तत्त्वसमुच्चयान के प्रति अपने मार्गों को स्पष्टता प्रमित किया है—बोधिसत्त्वको 'मुक्तिप्राप्त' होना चाहिए (अर्थात् बुद्धि की साक्षात्ता है तब का मिथ्य करना चाहिए), 'पुद्गल शरण' न होना चाहिए—किसी भी पुरुष का आश्रय लेकर तत्त्व को न ग्रहण करना चाहिए चाहे वह तत्त्व स्वयं के द्वारा तत्त्वगत के द्वारा या संबन्ध के द्वारा निर्णीत किया गया हो । मुक्तिप्राप्त होने से वह तत्त्वार्थ से विचलित नहीं होता और न वह दूसरों के निश्चय पर चलता है ।

मुक्तिप्राप्ति होने के अतिरिक्त बुद्ध निरालम्ब व्यावहारिक थे । कबल शुद्ध तर्क के द्वारा बुद्ध तत्त्वों की व्याख्या करना उनका उद्देश्य नहीं था । व्याख्यात्मकता की बात उनके मुँह में बहुत ही अधिक थी । इन मार्गों के अनु-व्यावहारिक मार्गों के विषय में माना प्रचार की अपेक्षा बुद्धों का प्रशरण कर अपने कर्तव्यों की इतिमी समझ बैठे थे परन्तु बुद्ध के लिए वह आचरण निरालम्ब प्रवृत्ति था । जिस प्रकार वे रोगी को व्याधिरक्तता के अनुसार निदान और औषध बतला देता है उसी प्रकार ममरोग के रोगी प्राणियों के लिए बुद्ध ने व्याधिरक्त वस्तुएँ बतला दी थी । व्याधिरक्त वस्तु के विषय में बारम्बार प्रश्न किये जाने पर भी वे उत्तरा मौन हो जाते थे । स्वर्ग की बातों की मीमांसा करने की अपेक्षा यौनत्वसम्बन्ध प्रेमस्वरूप । जब उनके उपदेशों में कभी कोई इन 'अतिप्रश्नों' के विषय में प्रश्न कर बैठता था, तब बुद्ध मौन हो जाता करते थे । वह जगत् निम्न है वा अमिता ? वह लोक सान्त है वा अमन्त ? जीव तथा शरीर एक हैं वा भिन्न ? यदि प्रश्न इसी केन्द्र के हैं । इन प्रश्नों को वे व्याख्याकृत (अतिवर्चनीय) कहा करते थे । आशय है कि इन प्रश्नों की मीमांसा नहीं हो सकती ।

आवृत्ति के अंतर्धान में विहार के अन्तर पर मार्तुव्यपुत्र ने बुद्ध से लोक के शास्त्र-व्याख्यात, अन्तराल-अमन्त होने तथा जीव-देह की मिथ्यता-अभि-
१८ अतिप्रश्नों हैं जिनमें कुछ समाहित—सम्बन्ध में प्रवृत्त हैं । उपर्युक्त अतिप्रश्न तत्त्वसमाप्तपञ्चिका (पृ १२ ८ ८ में) प्रवृत्त की गई हैं । हरिश्चन्द्र ने उपदेश के प्रति ऐसा ही मान प्रमित किया है :—

प्रश्नप्रश्नो न को वीरि न ह्यक कपिवादिषु ।

मुक्तिमहं कर्मवत् तस्य तस्य कार्यो परिग्रहः ॥

अव्याकृत
प्रश्न

न्नता के विषय में दस मेण्डक प्रश्नों को पूछा था । परन्तु बुद्ध ने 'अव्याकृत' बतला कर उसकी जिज्ञासा शान्त की^१ । इसी प्रकार पोद्गपाद परित्राजक ने जब ऐसे ही प्रश्न किए, तब बुद्ध ने स्पष्ट शब्दों में अपना अभिप्राय व्यक्त किया—'न यह अर्थयुक्त है, न धर्मयुक्त, न आदि ब्रह्मचर्य के लिए उपयुक्त, न निर्वेद के लिए, न विराग के लिए, न निरोध (क्लेश-नाश) के लिए, न उपशम के लिए, न अभिज्ञा के लिए, न मवोधि (परमार्थ ज्ञान) के लिए और न निर्वाण के लिए है । इसीलिए मैंने इसे अव्याकृत कहा है तथा मैंने व्याकृत किया है दुःख के हेतु को, दुःख के निरोध को तथा दुःख निरोध-गामिनी प्रतिपत् (मार्ग) को^२ । इस विषय को स्पष्ट रखने के लिए उन्होंने बहुत ही सुन्दर दृष्टान्त उपस्थित किये हैं । उनका कहना था—भिक्षुओं, जैसे किसी आदमी को विषसे बुझा हुआ तीर लगा हो । उसके बन्धु बान्धव उसे तीर निकालने वाले वैद्य के पास ले जायें । लेकिन वह कहे कि मैं तब तक तीर न निकलवाऊँगा, जब तक यह न जान लूँ कि जिस आदमी ने मुझे तीर मारा है, वह क्षत्रिय है, ब्राह्मण है, वैश्य है, या शूद्र है, जब तक यह न जान लूँ कि तीर मारनेवाले का अमुक नाम है, अमुक गोत्र है, अथवा वह लम्बा है, बड़ा है, छोटा है या मम्मले कद का है, तो मैं भिक्षुओं, उस आदमी को इसका पता लगेगा ही नहीं और वह योंही मर जायेगा^३ । आशय है कि विषदिग्ध बाण से विद्ध व्यक्ति के लिए तीर मारने वाले पुरुष के रंग-रूप, नाम-गोत्र, आदि की जानकारी के लिए आग्रह करना तथा दिना इन्हें जाने अपनी दवा कराने में विमुख होना जिस तरह परले दर्जे की मूर्खता है, उसी तरह भव-रोग के रोगियों की दशा है । रोग के कारण वे बेचैन हैं, उन्हें उसकी चिकित्सा करनी चाहिए, भव-रोग के विषय में अनर्थक बातों का उधेड़बुन करना उनके लिए नितान्त अनावश्यक है ।

आध्यात्मिक विषयों में बुद्ध के मौनावलम्बन का क्या रहस्य है ? इसका कारण ऊपर बतलाया गया है कि ये विषय अव्याकृत हैं—शब्दतः इनका विवरण

१ द्रष्टव्य चूलमालुक्कसुत्त (६३), मव्झिम निकाय (अनु०) पृ० २५१-५३

२ द्रष्टव्य पोद्गपादसुत्त (११९), दीघनिकाय पृ० ७१ ।

३ दीघनिकाय पृ० २८ ।

मही हो सकता। बौद्ध ग्रन्थों का अनुशीलन ही इसके अन्वय कारण भी पतखाने का सञ्चाल है। मुख्यतः मध्यम प्रतिपदा—मध्यम मार्ग—का प्रतिनिधि है वह दो ग्रन्थों को छोड़कर मध्य मार्ग पर चलना धेयम्भर मानता है। उन प्रश्नों का उत्तर यदि उत्तरमक दिया जाय तो यह होगा शारवतनाह (आत्मा को मित्य मानने वाले स्थितिओं का मत) और बहि मिनेवात्मक दिया जाय तो यह होगा उच्छेदवाद (आत्मा को मरकर मानने वालों का मत)। मुख्य को दोनों ही मत अमान्य हैं^१। ऐसी दशा में उत्तर देने ही असम्भव का ही प्रतिपादन होता। यही समझकर बुद्ध ने अतिप्रश्नों का उत्तर के अन्वय पर मौन ग्रहण किया होगा यह कल्पना अनुचित नहीं प्रतीत होती।

आध्यात्मिक तत्त्वों को लेकर प्राचीन विद्वानों ने बड़ी मीमांसा की है। उन्हीं के विषय में बुद्ध का मौन होना कम आश्चर्य की घटना नहीं है। धार्मिक अन्तर में यह एक आवश्यकता बात है। इसकी मीमांसा आधुनिक तथा बुद्ध के मीमांसा प्राचीन विद्वानों ने अपने अपने अर्थ से भिन्न रूप से की है। पञ्चमस्क का प्रश्न यह है कि क्या बुद्ध ने इन तत्त्वों का ज्ञान प्राप्त ही न किया कारण था? क्या वे इन विषयों से निरन्तर अलग थे? अथवा यदि वे अलग थे तो उन्होंने इसके स्पष्ट उत्तर देने में मौनमात्र का आशय क्यों किया? बोधिसूत्र के बीच तीन स्याचि स्तम्भ पर बुद्ध को सम्यक् संबोधि प्राप्त हुई थी। अतः उनके इन्द्रिय में इन आवश्यक विषयों का अज्ञान क्या हुआ था वह मानना विरवाणमात्र प्रतीत नहीं होता। बुद्ध निम्नरूप पुरुष थे। उन्होंने जान-बूझकर शिष्यों को आशु करके के लिए अन्तर में तत्त्वों का उपदेश दिया इन कार्य भी विचारशील पुरुष मानने के लिए तर्कार नहीं हो सकता। अतः गमय उन्होंने अपने शिष्य आनन्द से स्पष्टता स्वीकार किया था कि उन्होंने आन्तर तत्त्व तथा बाह्य तत्त्वों में बिना अन्तर बिने (अन्तर अबाहिर कथा) ही गमय का उपदेश दिया है। अपने शिष्यों में उन्होंने सत्य के विषय

१ अन्नीति शारवतनाहो माम्भीषुप्पोदहरामम् ।

तम्पादस्तावनास्तिग्री भार्गवेय विचक्षणः ॥

(माध्यमिक करिका १५१)

२ शारवतुप्पोदहिमु कं तत्त्वं सौगतसम्मतम् ॥ (अष्टाव वक्रकम् ४ १२)

में कोई बात छिपा नहीं रखी है। अतः उनके ऊपर अज्ञान या जान-बूझकर किसी बात को छिपा रखने का दोष लगाना सरासर मिथ्या है।

प्रश्न के चार प्रकार

बुद्ध के मौनावलम्बन की मीमांसा मिलिन्द प्रश्न में बड़े सुन्दर ढंग से की गई है। मिलिन्द को भी ऐसा ही सन्देह था जैसा हमने ऊपर निर्देश किया है। इसके उत्तर में नागसेन का कहना था—महाराज, भगवान् ने यथार्थ में आनन्द से कहा था कि बुद्ध बिना कुछ छिपाये धर्मोपदेश करते हैं और यह भी सच है कि मालुक्क्यपुत्र के प्रश्न पर उन्होंने कोई उत्तर नहीं दिया था। किन्तु न तो यह अज्ञान के वश था और न छिपाने की इच्छा के कारण था। प्रश्न चार प्रकार के होते हैं —

(१) एकांशव्याकरणीय—(जिनका उत्तर सीधे तौर से दिया जा सकता है) जैसे 'क्या प्राणी जो उत्पन्न हुआ है मरेगा ?' उत्तर हों।

(२) विभज्य-व्याकरणीय—(जिनका उत्तर विभक्त करके दिया जाता है) जैसे—'क्या मृत्यु के अनन्तर प्रत्येक प्राणी जन्म लेता है ?' उत्तर—क्लेश से विमुक्त प्राणी जन्म नहीं लेता और क्लेशयुक्त प्राणी जन्म लेता है।

(३) प्रतिपृच्छाव्याकरणीय—(जिनका उत्तर एक दूसरा प्रश्न पूछकर दिया जाता है)। जैसे—'क्या मनुष्य उत्तम है या अधम है ?' इस पर पूछना पड़ेगा कि किसके सम्बन्ध में ? यदि पशुओं के सम्बन्ध में यह प्रश्न है तो मनुष्य उनसे उत्तम है। यदि देवताओं के सम्बन्ध में यह प्रश्न है तो वह उनसे अधम है।

(४) स्थापनीय—वे प्रश्न जिनका उत्तर उन्हें बिल्कुल छोड़ देने से ही दिया जाता है। जैसे—क्या पञ्च-स्कन्ध तथा जीवित प्राणी (मत्त्व) एक ही हैं। इस प्रश्न को छोड़ देने में ही इसका उत्तर दिया जा सकता है, क्योंकि बुद्ध धर्म के अनुसार कोई सत्त्व नहीं है। मालुक्क्यपुत्र के प्रश्न इसी चतुर्थ कोटि के थे। इसीलिए भगवान् बुद्ध ने उनका उत्तर शब्दतः नहीं दिया, प्रत्युत मौन का आश्रय करके ही दिया^१।

१ मिलिन्द प्रश्न (हिन्दी अनु० पृ० १७८—१८०)। इन चार प्रश्नों का निर्देश अभिधर्मकोश तथा लकावतारसूत्र में इस प्रकार है—

नहीं हो सकता । बौद्ध धर्मियों के अनुसार शक्ति से इसके अन्य कारण भी उत्पन्न हो सकते हैं । बुद्धधर्म मध्यम प्रतिपादा—मध्यम मार्ग—का प्रतिनिधि है वह ही धर्मियों को जोड़कर मध्य मार्ग पर चलना श्रेयस्कर मानता है । उन धर्मियों का उत्तर यदि सत्तात्मक दिया जाय तो वह होगा शास्त्रतत्वाद् (आत्मा को निश्चय मानने वाले व्यक्तियों का मत) और यदि मित्रैकतत्वाद् दिया जाय तो^१ वह होगा उच्छेदवाद् (आत्मा को पक्षर मानने वालों का मत) । बुद्ध को दोनों ही मत अमान्य हैं^२ । ऐसी दशा में उत्तर देने से असत्य का ही प्रतिपादन होता । वही समझकर बुद्ध ने धर्मियों के उत्तर के अन्तर पर मौन प्रवृत्त किया होगा यह कल्पना अनुचित नहीं प्रतीत होती ।

आध्यात्मिक तत्त्वों को लेकर प्राचीन विद्वानों ने कभी मीमांसा की है । उन्हीं के विषय में बुद्ध का मौन होना कम आश्चर्य की घटना नहीं है । धार्मिक जगत् में वह एक अनवरतमरी बात है । इसकी मीमांसा आधुनिक तथा बुद्ध के मौलिक प्राचीन विद्वानों ने अपने अपने ढंग से निम्न रूप से की है । जलम्बन का धरन यह है कि क्या बुद्ध ने इन तत्त्वों का ज्ञान प्राप्त ही न किया कारण था ? क्या वे इन विषयों से निरान्त अनभिज्ञ थे ? अबका यदि वे अभिज्ञ थे तो उन्होंने इसके स्पष्ट उत्तर देने में मौनमूल्य का आश्रय क्यों लिया ? बोधिद्वय के नीचे तीव्र समाधि लयाने पर बुद्ध को सम्मन्त्र समोचि प्राप्त हुई थी । अतः उनका हृदय में इन आश्चर्यक विषयों का अज्ञान क्या हुआ था यह मानना विरहासयोग्य प्रतीत नहीं होता । बुद्ध निःस्पृह पुरुष थे । उन्होंने जल-बुझकर शिष्टों को आकाश करण के लिए अलगाव तत्त्वों का उपदेश दिया इस कोई भी विचारशील पुरुष मानने के लिए तैयार नहीं हो सकता । मरते समय उन्होंने अपने प्रिय शिष्य आत्मन्त्र से स्पष्टतः स्वीकार किया था कि उन्होंने आन्तर तत्त्व तथा बाह्य तत्त्वों में बिना अन्तर किये (अवन्तर् अबाहिरं कथा) ही सत्य का उपदेश दिया है । अपने शिष्यों से उन्होंने छत्र के विषय

१ अस्तौति शास्त्रतत्वाद्वा नास्तिपुच्छेदवादात्तम् ।

तस्मादस्तित्वनास्तित्वे नाधीनित विवक्षया ॥

(माध्यमिक धरिका १५११)

२ शास्त्रतत्वाद्वापिपुच्छं तत्त्वं दीयतसम्मतम् ॥ (अज्ञान भगवत् ४ १२)

निमित्त गए । ब्रह्म के विषय में पूछा । इस पर बाष्प विलकुल मौन रहे । दूसरी बार पूछा, फिर भी वही मौनभाव । तीसरी बार पूछा, फिर भी वही मौनमुद्रा । इस बार बाष्प ने कहा कि मैं बारवार आपके प्रश्न का उत्तर दे रहा हूँ ? आप उसे समझ नहीं रहे हैं । यह आत्मा उपशान्त हैं^१ । शब्दत उसकी व्याख्या हो ही नहीं सकती । तूष्णीभाव के द्वारा सत्य की व्याख्या का रहस्य आचार्य शंकर के इस प्रसिद्ध पद्य में भी हमें उपलब्ध होता है—

चित्रं वटतरोर्मूले वृद्धाः शिष्या गुरुर्युवा ।

गुरोस्तु मौनं व्याख्यानं शिष्यास्तु चिह्नसंशयाः ॥

(दक्षिणामूर्तिस्तोत्र)

आश्चर्य की बात है कि वटवृक्ष के नीचे वृद्ध शिष्य है तथा गुरु का व्याख्यान मौन है और शिष्य का सशय छिन्न हो गया है ।

अनक्षर तत्त्व

बौद्ध ग्रन्थों में इसी प्रकार के विचार अनेकत्र उपलब्ध होते हैं । महायान-विशेषक (श्लोक १) में नागार्जुन ने परमतत्त्व को 'वाचाऽवाच्यम्' 'वचन के द्वारा अकथनीय' कहा है । बोधिचर्यावतार (पृ० ३६५) ने बुद्धप्रतिपादित धर्म का अनक्षर (अक्षरों के द्वारा अप्रतिपाद्य) बतलाया है—अनक्षरधर्म का श्रवण कैसे हो सकता है ? उसका उपदेश कैसे हो सकता है ? उस अनक्षर के ऊपर अनेक धर्मों का समारोप करके ही उसका श्रवण तथा उपदेश लोक में किया जाता है^२ ।

अनक्षरस्य धर्मस्य श्रुतिः का देशना च का ।

श्रूयते देश्यते चापि समारोपादनक्षरः ॥

इसी प्रकार लकावतार सूत्र (पृ० १४३-१४४) में अनेक प्रमाणों से सिद्ध किया है कि बुद्ध ने कभी उपदेश ही नहीं दिया । अवचन बुद्धवचनम् । जिस

१ ब्रूम खलु त्व तु न विजानासि । उपशान्तोऽयमात्मा (शां० भा० ३।२।१७)

२ वेदान्त का भी यही कथन है कि ब्रह्म स्वयं निष्प्रपञ्च है परन्तु अध्यारोप तथा अपवाद के द्वारा उसका प्रपञ्चन (व्याख्यान) किया जाता है । इन दोनों का सहारा लिए बिना उसका व्याख्यान ही नहीं हो सकता । 'अध्यारोपापवादाभ्या निष्प्रपञ्च प्रपञ्च्यते ॥'

वेद का मौनावलम्बन ।

अनसरात्त्व के विषय में वैदिक ऋषियों ने जिस मौन मार्ग का अवलम्बन किया था, तथागत ने उसी का अनुगमन किया। अतः तथा इसके मूल कारण के स्वल्प का निर्णय करना इतना दुस्र है कि उनके विषय में वैदिक ऋषियों ने योवावलम्बन ही अवलम्बन बतलाया है। 'वेद उपनिषद्' ने निर्मिरीय मग्न के विषय में स्पष्ट कहा है कि जो बाणी से प्रकटित नहीं होता, परन्तु जिससे बाणी प्रकटित होती है, उसे ही मग्न जानो। जिस देशकाल से अविच्छिन्न वस्तु को लोक उपलब्ध करता है वह मग्न नहीं है (११४)। उस निर्मिरीय मग्न तक नेत्रेन्द्रिय नहीं पड़ती, बाणी नहीं जाती, मन नहीं जाता। अतः जिस प्रकार एक मग्न का उपदेश शिष्य को करना चाहिए, वह हम नहीं जानते। वह विदित वस्तु से अन्व है तथा अविदित से परे है, ऐसा हमने पूर्व पुरुषों से सुना है जिन्होंने हमारे प्रति उद्यम व्यक्तमान किया। तैत्तिरीय उप (२।८१) का स्पष्ट कथन है कि सब के साथ सबन बहुत जाकर लीट जाते हैं वही वह परमतत्त्व है (बतौ बाकी निवर्तन्ते अप्राप्य सबसा सह) ब्रह्मपारम्पर्य में उस परमतत्त्व के लिए नेति, नेति (नह नहीं, नह नहीं) का प्रयोग उपलब्ध होता है। अन्वार्थ शंकर ने शंकरसम्प्रदाय (१।२।१) में 'आ-इति' ऋषि के विषय में एक प्राचीन उक्ति उद्धृत की है। आम्बुति ऋषि यात्र ऋषि के पक्ष मग्न के स्वात्मत्व के

एकरीच विमृष्टेन पुच्छात् स्वामीवत् ।

व्याहृतं मरुतोत्पत्ति विशिष्टमात्म्यत्वादिबत् ॥

(अभि कोश ५०२२)

धनुर्विष्य व्याकरणमेकांशं परिपुष्कृतम् ।

विमर्शं स्वापनीयं च तीर्थवादमिच्छामम् ॥

(संक्ष सू २।१०२)

१ म तत्र बहुवचनविधि, न अगम्यव्युत्ति को जना न विद्यो न विद्यमानो न वास्तुविद्यमान ।

अन्वदेव तद् विदितवत्ता अविदितवत्ति ।

इति शुभम पूर्वार्थ के अन्व व्याख्यारहिते ।

(वेद १।१)

निमित्त गए। ब्रह्म के विषय में पूछा। इस पर बाध्व विलकुल मौन रहे। दूसरी बार पूछा, फिर भी वही मौनभाव। तीसरी बार पूछा, फिर भी वही मौनमुद्रा। इस बार बाध्व ने कहा कि मैं बारबार आपके प्रश्न का उत्तर दे रहा हूँ^१ आप उसे समझ नहीं रहे हैं। यह आत्मा उपशान्त है^२। शब्दतः उसकी व्याख्या हो ही नहीं सकती। तूष्णीभाव के द्वारा सत्य की व्याख्या का रहस्य आचार्य शंकर के इस प्रसिद्ध पथ में भी हमें उपलब्ध होता है—

चित्र वटतरोर्मूले वृद्धाः शिष्या गुरुर्युवा ।

गुरोस्तु मौनं व्याख्यानं शिष्यास्तु चिञ्चन्नसंशयाः ॥

(दक्षिणामूर्तिस्तोत्र)

आश्चर्य की बात है कि वटवृक्ष के नीचे वृद्ध शिष्य है तथा गुरु का व्याख्यान मौन है और शिष्य का संशय छिन्न हो गया है ।

अनक्षर तत्त्व

बौद्ध ग्रन्थों में इसी प्रकार के विचार अनेकत्र उपलब्ध होते हैं। महायान-विश्वक (श्लोक १) में नागार्जुन ने परमतत्त्व को 'वाचाऽवाच्यम्' 'वचन के द्वारा अकथनीय' कहा है। बोधिचर्यावतार (पृ० ३६५) ने बुद्धप्रतिपादित धर्म को अनक्षर (अक्षरों के द्वारा अप्रतिपाद्य) बतलाया है—अनक्षरधर्म का श्रवण कैसे हो सकता है ? उसका उपदेश कैसे हो सकता है ? उस अनक्षर के ऊपर अनेक धर्मों का समारोप करके ही उसका श्रवण तथा उपदेश लोक में किया जाता है^३ ।

अनक्षरस्य धर्मस्य श्रुतिः का देशना च का ।

श्रूयते देश्यते चापि समारोपादनक्षरः ॥

इसी प्रकार लकावतार सूत्र (पृ० १४३-१४४) में अनेक प्रमाणों से सिद्ध किया है कि बुद्ध ने कभी उपदेश ही नहीं दिया। अवचन बुद्धवचनम् । जिस

१ ब्रूम खलु त्वत्तु न विजानासि । उपशान्तोऽयमात्मा (शां० भा० ३।२।१७)

२ वेदान्त का भी यही कथन है कि ब्रह्म स्वयं निष्प्रपञ्च है परन्तु अध्या-रोप तथा अपवाद के द्वारा उसका प्रपञ्चन (व्याख्यान) किया जाता है। इन दोनों का सहारा लिए बिना उसका व्याख्यान ही नहीं हो सकता। 'अध्यारोपापवादाम्या निष्प्रपञ्च प्रपञ्च्यते ॥'

रात्रि में वे पैदा हुए और जिस दिन उन्होंने निर्वाण प्राप्त किया हम दोनों । बीच में उन्होंने किसी उपदेश का प्रकाशन नहीं किया । जिस प्रकार कोई मनुष्य किसी मार्ग से नगर में प्रवेश कर वहाँ की विविधता देखता है वह मार्ग अपने द्वारा निर्मित नहीं होता, प्रत्युत वह पूर्व से ही उपलब्ध होता है । उसी प्रकार बुद्ध का मार्ग पूर्वनिर्मित है उनके द्वारा उद्घाटित नहीं होता । बुद्ध के द्वारा अभिप्रेत तत्त्व 'मूढता' या 'तथता' (अस्पष्टता) है जो सदा विद्यमान रहता है^१ ।

आत्मार्य मार्गार्थ ने अपने 'विरुपमस्तव' में भी इसी तत्त्व की अभिव्यक्ति की है—हे विन्ने आपने एक भी अक्षर का उच्चारण नहीं किया है परन्तु आप विनेय जनों की चम की चर्चा कर समुद्र कर दिया है—

नोवाहृतं स्वया किञ्चिदेकमप्यसुरं विमो ।

हृत्तन्त्रा विनेयजनो धर्मधर्मेण तर्पितः^२ ॥ ७ ॥

आर्य अर्थात् मे महात्मान सुज्ञातधर (१२।१) में कहा है कि अपत्यत्र बुद्ध ने किसी धर्म की प्रशंसा नहीं की । धर्म तो अत्यन्तविषय है—अत्येक प्राणी । अशुभ की वस्तु है । परन्तु कुछ-उचित रूप में विहित धर्मों के द्वारा समस्त जनत को बुझने अपनी ओर आकृष्ट किया है —

धर्मो नैव च देशितो भगवता प्रत्यारम्भवेद्यो यत ।

आकृष्टा जनता च मुक्तविहितैर्धर्मै स्वकी धर्मताम् ॥

इसी प्रकार मान्वाधिकमत के उत्कृष्ट व्याख्याता आत्मार्य कन्दर्पोक्ति ने भी संक्षेप में तत्त्व की बात कही है कि आर्यों के लिए परमार्थ मौनरूप है । परमात्मे

१ एवमेव महामते कम्मया तेष तवागतेराजयते स्थितयेषा धर्मता धर्मस्ति विता धर्मविनामता तथता, मूढता, अस्पष्टता ।

इत्यादि च राष्ट्रा निगमो वस्तो च परिमर्षिता ।

एतस्मिन्नन्तरे वारित मया किञ्चिद् अकाशितम् ॥

(लक्ष्मणार ५ १४४)

२ अशुभचक्र ने उत्तररत्नामली में इसे उद्धृत किया है । (इन्द्राय आश्विन संस्कृत ५ २२ बहोवा)

हि आर्याणा तूष्णींभाव (माध्यमिक वृत्ति पृ० ५६) । लकावतार का कहना है—
न मौनं तथागतैर्भाषितम् । मौना हि भगवन्त तथागता । तथागत (बुद्ध) मदा
मौनं ये । उन्होंने किसी बात का कथन नहीं किया ।

इन सब कथनों के अनुशीलन से किसी भी आलोचक को यह प्रतीत हो सकता
है कि बुद्ध का किन्हीं आध्यात्मिक तत्त्वों के व्याख्यान में मौनावलम्बन उनके
अज्ञान का सूचक नहीं है और न ज्ञात वस्तु के अप्रकटित रखने का भाव है,
प्रत्युत परमार्थ के 'अनक्षर' होने के कारण उनका तूष्णींभाव नितान्त युक्तियुक्त
है । इस विषय में उन्होंने प्राचीन ऋषियों के दृष्टान्त तथा परम्परा को ही अर्गीकृत
किया है ।



पञ्च परिच्छेद

आर्य सत्य

कर्तव्यराज की दृष्टि से बुद्ध ने चार सत्यों का पता लगाया है। इनही सत्यों के सम्यक् ज्ञान के कारण उन्हें समोधि प्राप्त हुई। इन सत्यों का नाम 'आर्य सत्य' है अर्थात् यह सत्य जिन्हें आर्य (ब्राह्मण) लोग ॥१॥ भसीमूर्ति जान सकते हैं। सत्यों की संख्या अनन्त है परन्तु व्यवधिक महत्त्वराही होने के कारण वे सत्य सर्वश्रेष्ठ माने जाते हैं। ब्रह्मचर्य के कथनानुसार इन सत्यों को 'आर्य' कहने का अभिप्राय यह है कि आर्य ब्रह्मचर्यवान् ही इन सत्यों के सह एक पहुँच सकते हैं। पत्थर बन जाते हैं, मरते हैं तथा दुःखमय जगत् का अस्तित्व अनुभव भी करते हैं, परन्तु इन सत्यों को श्रेष्ठ विचारने में वे कबसि समर्थ नहीं होते। अन्ध शेर इधेसी पर रहने से किसी भी तरह की तकलीफ नहीं पैदा करता, परन्तु बौद्ध में पड़ते ही पीड़ा उत्पन्न करता है। पत्थर बन इधेसी के समान है तथा आर्यब्रह्म बौद्ध की तरह हैं। आर्यों के हृदय में ही इन दुःखों से व्यापक पहुँचता है, परन्तु साधारण जन रात दिन बन्ही में पड़ते मरते हैं, परन्तु फिर भी उनके हृदय में इनके रहस्य समझने की योग्यता नहीं होती।

आर्य सत्य चार हैं—

- (१) दुःखम्—इस सत्य का जीवन दुःख से परिपूर्ण है।
- (२) संसृष्टम्—इस दुःख का कारण विषमय है।
- (३) विरोधम्—इस दुःख से वास्तविक मुक्ति मिलती है।
- (४) विरोधमिषी प्रतिपद्—दुःखों के नाश (विरोध) के लिए वस्तुतः मार्ग (प्रतिपद्) है जिसके अनुसरण करने से जीवन संसार में विषमय दुःख का

१ कर्मापेक्ष्य पण्ये हि करतकस्यैर्त्तं न विच्छेते पुमिः ।

अभिगर्तं तु तथैव हि क्वचत्वरर्त्तं न पीड्यं न च

करतकस्यैर्त्तं वातो न वेति संस्कारदुःखतत्त्वम् ।

असि सप्राप्तु विद्वन् ऐनेनोडेजते पादम् ॥

(आध्यात्मिक आरिष्य दृष्टि पृ० ४०६)

सर्वथा तथा सर्वदा निरोध कर सकता है। कहा जाता है कि भगवान् बुद्ध ने इन सत्यों का आविष्कार किया, परन्तु ऐतिहासिक दृष्टि से इन तथ्यों का उद्घाटन बहुत पहले ही भारतीय आध्यात्मिक वेत्ताओं ने कर दिया था। व्यास^१ तथा विश्वामित्र^२ का स्पष्ट कथन है कि अध्यात्मशास्त्र चिकित्साशास्त्र के समान चतुर्व्यूह है। जिस प्रकार चिकित्साशास्त्र में रोग, रोगहेतु (कारण), आरोग्य (रोग का नाश) तथा भैषज्य (रोग को दूर करने की दवा) है, उसी भाँति दर्शनशास्त्र में ससार (दुःख), मसारहेतु (दुःख का कारण), मोक्ष (दुःख का नाश) तथा मोक्षोपाय, ये चार सत्य माने जाते हैं। जिस प्रकार वैद्य अपनी दवा के प्रयोग से रोगी के रोग का नाश कर देता है, उसी प्रकार तत्त्वज्ञानी भी उपाय बतलाकर मसार के दुःख नाश कर देता है। वैद्यक शास्त्र की इस समता के कारण बुद्ध महाभिक्षु—वैद्यराज—बतलाये गये हैं। बौद्ध साहित्य में अनेक सूत्रग्रन्थ हैं जिनमें बुद्ध को इसी अभिधान से सकेत किया गया है^३।

(क) दुःखम्

ससार का दिन-प्रतिदिन का अनुभव स्पष्टतः बतलाता है कि यहाँ सर्वत्र दुःख का राज्य है। जिधर दृष्टि डालिए, उधर ही दुःख दिखलाई पड़ता है। इस बात का अपलाप कथमपि नहीं हो सकता है। दुःख की व्याख्या करते समय तथागत का कथन है—

इदं खो पन भिक्खवे दुक्ख अरिय सच्च । जाति पि दुक्खा, जरापि दुक्खा
मरणाप्पि दुक्ख, सोकपरिदेव-दोमनस्सुपायासापि दुक्खा, अप्पियेहि सम्पयोगो

१ यथा चिकित्साशास्त्र चतुर्व्यूह—रोगो, रोगहेतु, आरोग्य, भैषज्यमिति ।
एवमिदमपि शास्त्र चतुर्व्यूहम्—तद् यथा मसार ससारहेतु मोक्षो मोक्षोपाय इति ।
(व्यासभाष्य २।१५)

२ साख्य प्रवचनभाष्य पृ० ६ ।

३ 'भैषज्य गुरु' नामक बुद्ध की उपासना चीन तथा जापान में सर्वत्र प्रसिद्ध है। इस उपासना का प्रतिपादक सूत्र है 'भैषज्यगुरु वैदूर्यप्रभराज सूत्र', जिसका अनुवाद चीनी तथा तिब्बती भाषा में उपलब्ध होता है। इसमें बुद्ध के १२ प्रणिधान (व्रत) का तथा धारिणी का वर्णन है। सौभाग्यवश इसका मूल संस्कृत भी अभी प्रकाशित हुआ है। (दृष्टव्य Dutt—Giltit Mss Vol I, 1940, Calcutta.)

दुःखो विदेहि विषयगो दुःखो नमिच्छ न समति तमि दुःख संस्मरेत्
पद्मपादानन्दधाति-दुःखम् ॥

हे मित्रियन दुःख प्रथम ध्यानस्थ है। जन्म भी दुःख है। मरण तथा भी दुःख है। मरण भी दुःख है। शोक, परिदेवना भीर्मनस्व (उपासीनता) उपास्य (आत्मा ईश्वरी) सब दुःख है। अग्नि वस्तु के साथ समाप्त दुःख है। अग्नि के साथ कि न भी दुःख है। ईश्वर वस्तु का न मिलना भी दुःख है। संशय में यह सक्त है कि यम के द्वारा उत्पन्न पाँचों दुःख (रूप केवला छा सत्कार तथा विज्ञान) भी दुःख हैं। कारण है कि जगत् के प्रत्येक कार्य प्रत्येक घटना में दुःख की सत्ता बनी हुई है। अतः प्रथम विषय अग्नि के समाप्त को अपने जीवन का प्रयास करने मान कर निरन्तर ध्यानस्थ रहती है। उस अन्त में ही एक न एक दिन नियोग होता। अन्तर्मुखी है। जिस इन्द्र के लिए मानवमात्र इतना परिश्रम करता है उसकी भी प्राप्ति निरन्तर अन्तर्मुख है। अर्थ के समाप्त में दुःख रस में दुःख तथा म्लान में भी दुःख है। सब अर्थों दुःखकारक कहे जाय। अन्तर्मुख का कथन निरन्तर पुनः पुनः है कि वह संसार बन्दे हुए घर के समान है, जब इसमें इसी क्या हो सकती है? और अन्तर्मुख और सा पता पता।

ये नु हासो किमानन्दो निष्कर्म पञ्चक्षिते सति ।

(अन्तर्मुख; पृष्ठा १४१)

मह संसार अन्तर्मुख से प्रदीप्त मन के समाप्त है। परन्तु मनुष्य का स्वस्व को न मानकर ही तरह तरह के मोक्ष विज्ञान की सामग्री एकत्र करते हैं, परन्तु इससे क्या होता है? देखते देखते बन्धु की मीठी के समान विज्ञान और का प्रसाद धृष्टी पर लौटने लगता है। उसकी कम-कम क्षिप्त भिन्न होकर बिखर जाती है। परिश्रम तथा प्रयास से तेजस्वी की गई मोक्ष-साधना दुःख न पैदाकर दुःख ही पैदा करती है। अतः इस संसार में प्रथम सब दुःख ही प्रतीत होता है। साधारण मन इस प्रतिदिन अनुभव करते हैं, परन्तु उससे उद्दिष्ट नहीं होते। साधारण घटना समझकर उसकी आगे अपना धार दुःख देते हैं। परन्तु दुःख का अन्तर्मुख निरन्तर सत्ता है—जबका उद्देश्य वास्तविक है। महर्षि पतञ्जलि स्वयं कहा है—दुःखमेव सर्वं विवेकिन (योगसूत्र २।१५) विवेकी पुरुष की दृष्टि में वह समस्त संसार ही दुःख है। दुःख की भी नहीं दृष्टि थी।

(ख) दुःखसमुदयः

द्वितीय आर्य सत्य है—दुःखसमुदय । समुदय का अर्थ है—कारण । अतः दूसरा सत्य है—दुःख का कारण । बिना कारण के कार्य उत्पन्न नहीं होता । कार्य-कारण का नियम अचछेद्य है । जब दुःख कार्य है, तब उसका कारण भी अवश्य ही होगा । दुःख का हेतु है—तृष्णा । भगवान् बुद्ध के शब्दों में—

‘इदं खो पन भिक्खवे दुक्खसमुदय अरियमच्च । योय तण्हा पानब्भविका नन्दिरागसहगता तत्र तत्राभिनन्दिनी सेयमीद कामतण्हा, भवतण्हा विमवतण्हा’ ।

हे भिक्षुगण, दुःखसमुदय दूसरा आर्यसत्य है । दुःख का वास्तव हेतु तृष्णा है जो बारबार प्राणियों को उत्पन्न करती है (पानर्भविका), विषयों के राग से युक्त है तथा उन विषयों का अभिनन्दन करनेवाली है । यहाँ और वहाँ सर्वत्र अपनी तृप्ति खोजती रहती है । यह तृष्णा तीन प्रकार की है—कामतृष्णा, भव-तृष्णा तथा विभवतृष्णा । सन्नेप में दुःख-समुदय का यही स्वरूप है ।

दुःख की उत्पत्ति का कारण है तृष्णा-प्यास-विषयों की प्यास । यदि विषयों के पाने की प्यास हमारे हृदय में न हो, तो हम इस समार में न पड़े और न दुःख भोगें । तृष्णा सबसे बड़ा बन्धन है जो हमें ससार तथा ससार के जीवों से बाँधे हुए है । ‘धीर विद्वान् पुरुष लोहे, लकड़ी तथा रस्सी के बन्धन को दृढ़ नहीं मानते । वस्तुतः दृढ़ बन्धन है—सारवान् पदार्थों में रक्त होना या मणि, कुण्डल, पुत्र तथा स्त्री में इच्छा का होना’ । धम्मपद का यह कथन^१ विलकुल ठीक है । मकड़ी जिस प्रकार अपने ही जाल बुनती है और अपने ही उसी में बँधी रहती है । ससार के जीवों की दशा ठीक ऐसी ही है^२ । वे लोग तृष्णा से नाना प्रकार के विषयों में राग उत्पन्न करते हैं और इन्हीं राग के बन्धन में, जो उनके ही

१ मज्झिमनिकाय—महाहत्थिपदोपमसुत्त ।

२ न त दल बन्धनमाहु धीरा, यदायम दारुज पञ्चज च ।

सारत्तरत्ता मणिक्कुडलेसु, पुत्तसु दारेसु च या अपेक्खा ॥

(धम्मपद, ३४५ गाथा)

३ ये रागरत्ता नु पतति सीत, सय क्त मक्कटका व जाल ।

(धम्मपद ३४७ गाथा)

उत्पन्न होते हुए हैं, अपने की बॉब कर दिनरात बन्बन का कण्ड उठते हैं। यह तुष्णा तीन प्रकार की ऊपर बतलाई गई है—

(१) कामतुष्ण—यों तुष्णा नाचा प्रकार के किस्मों की कामना करती है।

(२) संचतुष्णा—सच = संसार या कर्म। इस संसार की सत्ता बताने रखने वाली तुष्णा। इस संसार की स्थिति के कारण हमी हैं। हमारी तुष्णा ही इस संसार को उत्पन्न किये हुए है। संसार के रहने पर ही हमारी सुखसाधना परिपूर्ण होती है। अतः इस संसार की तुष्णा भी तुष्णा का ही एक प्रकार है।

(३) किमच तुष्णा—‘किमच’ का अर्थ है उच्छेद, संसार का धारा। संसार के नाश की इच्छा उसी प्रकार बुद्ध उत्पन्न करती है। किमच प्रकार उसके शाश्वत होन की अभिलाषा। जो शोष संसार को नाशवान् समझते हैं, वे कार्वाक्यन्त्र पत्रिक बनकर शून्य लेकर भी हल पड़ते हैं। जीवन को सुखमय बनाना ही सचच बदरय होता है। वे इस विमृता से तनिक भी विचलित नहीं होते कि उन्हें शून्य बुद्धिमा पड़ेगा। जब यह वैह मस्म की रोर बच जाती है, तब कौन कितने शून्य बुद्धिमान होता है। संसार के उच्छेदवाद् का यही धर्म व्यवसाय है जिसके ऊपर कार्वाक्यन्त्रियों का वह मूलमन्त्र अवलम्बित है—

पावक्रीबेत् सुखं जीवेत्, श्रम कृत्वा भुवं पिबेत्।

मस्मीभूतस्य वेदस्य पुनरागमनं कृतं ॥

यही तुष्णा जगत् के समस्त निरोह तथा विरोध की जननी है। इसी के कारण राजा राज्य से लड़ता है। शत्रु शत्रु से लड़ता है। मायाय मायाय से लड़ता है। मात्र पुत्र से लड़ती है और लड़क्य भी माया से लड़ता है आदि। समस्त पक्षधर्मों का निदान यही तुष्णा है। और इसीलिए बोरी करता है; कस्तुक इसी के लिए परजीवमम करता है। यही इसी के लिये शरीरों को चूसता है। तुष्णा-मूलक वह संसार है। तुष्णा ही दुःख का कारण है। इसी का समुच्छेद करना प्रत्येक शक्ती का कर्तव्य है।

(ग) शुम्भविरोध

शुभीय कामधत्त का नाम ‘शुम्भविरोध’ है। ‘विरोध’ शब्द का अर्थ मर या त्याग है। वह राज्य बतलाता है कि दुःख का नाश होता है। बुद्ध को सत्ता

घतलाकर ही बुद्ध की शिक्षा का अन्त नहीं होता, प्रत्युत उनका उपदेश है कि इस दुःख का अन्त भी है। बुद्ध ने भिक्षुओं के सामने इस सत्य की इस प्रकार व्याख्या की—

‘इदं खो पन भिक्खवे दुक्खनिरोधं अरियसच्चं । सो तस्सायेव तण्हाय असेस-
विरागनिरोधो चागो पटिनिस्सागो मुत्ति अनालयो ।’

अर्थात् दुःखनिरोध आर्यसत्य उस तृष्णा से अशेष-सम्पूर्ण वैराग्य का नाम है, उस तृष्णा का त्याग, प्रतिसर्ग, मुक्ति तथा अनालय (स्थान न देना) यही है।

बुद्धधर्म की महती विशेषता है कार्यकारण के अटूट सम्बन्ध की स्वीकृति। जगत् की घटनाओं में यह सम्बन्ध सर्वत्र अनुस्यूत है। ऐसी कोई भी घटना नहीं है जिसके भीतर यह नियम जागरूक न हो। दुःख के कारण का ऊपर विवरण दिया गया है। उस कारण को यदि नष्ट कर दिया जाय, तो कार्य आपसे आप स्वतः नष्ट हो जायगा। अतः कार्य कारण का सम्बन्ध ही इस सत्य की सत्ता का पर्याप्त प्रमाण है।

दुःखनिरोध की ही लोकप्रिय सज्ञा ‘निर्वाण’ है। तृष्णा के नाश कर देने से इसी जीवन में, जीवित काल में ही, पुरुष उस अवस्था पर पहुँच जाता है जिसे निर्वाण के नाम से पुकारते हैं। निर्वाण के विषय में बुद्धधर्म के सम्प्रदायों में बड़ा मतभेद है जिसकी चर्चा आगे की जायगी। यहाँ इतना ही समझना पर्याप्त होगा कि ‘निर्वाण’ जीवन्मुक्ति का ही बौद्ध संकेत है। ‘अगुत्तर निकाय’ में निर्वाण-प्राप्त पुरुष की उपमा शैल से दी गई है। अचण्ड भूभावात् पर्वत को स्थान से द्युत नहीं कर सकता, भयकर आँधी के चलने पर भी पर्वत एकरस, अडिग, अन्द्युत बना रहता है। ठीक यही दशा निर्वाणप्राप्त व्यक्ति की है^१। रूप, रस, गन्धादि विषयों के थपेड़े उसके ऊपर लगातार पड़ते रहते हैं, परन्तु उसके शान्त

१ सेलो यथा एकधनो वातेन न समीरति ।

एव रूपा, रसा, सदा, गन्धा, फग्गा च केवला ॥

इद्वा धम्मा अनिद्रा च, न पवेधेन्ति तादिनो ।

ठितं चित्तं विप्पमुत्तं तसं यस्सानुपस्सति ॥

वित्त को किसी प्रकार भी दुष्प्रयुक्त नहीं करते। आश्रमों से विरहित होकर वह पुनः अश्रम में शामिल हो अनुमन करता है।

(घ) दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपद्

प्रतिपद् का अर्थ है—मांस। यही अश्रम गामसत्य है जो दुःखनिरोध तक पहुँचानेवाला मार्ग है। गामसत्य स्नान अर्ह है तो उल्लेख मार्ग भी आवश्यक होगा। निर्वासन प्रत्येक आश्रम का गन्तव्य स्नान है तो उसके लिए मांस की कल्पना भी स्वाभाविक है। इस मार्ग का नाम 'अश्रमिक मार्ग' है। अष्ट अंग ये हैं—

(१) सम्मगृह्य	}	अज्ञा
(२) सम्मक संकल्प		
(३) सम्मक वाचा	}	शैल
(४) सम्मक कर्मान्त		
(५) सम्मक आश्रमिक		
(६) सम्मक व्यायाम	}	समाधि
(७) सम्मक स्थिति		
(८) सम्मक समाधि		

अश्रमिक मार्ग—आश्रम की व्यवस्थाओं का चरण साधन है। इस मार्ग पर चलने से प्रत्येक व्यक्ति अपने दुःखों का इच्छा नष्ट कर देता है तथा निर्वासन प्राप्त कर लेता है। इसीलिए यह समाप्त मार्गों में श्रेष्ठ माना गया है—मन्मथश्रमिके श्रेष्ठे (मार्गानामश्रमिके श्रेष्ठे) (ब्रह्मसूत्र २.११)। अश्रम के पाँच सहस्र शिक्षणों का उपदेश देते समय भगवान् बुद्ध ने अपने शिष्यों से इसी मार्ग को ज्ञान की विशुद्धि के लिए तथा मार को मूर्च्छित करने के लिए अभ्यसनीय कहा था है—

एसो व गमो नत्तं कम्मा वस्सनस्स विमुद्धिया ।

एतं हि तुम्हो पटिपज्जय मारस्सेत पमोहनं ॥

(ब्रह्मसूत्र २.१२)

बुद्धार्थ के अनुसार अज्ञा शैल और समाधि ये तीन मुख्य साधन माने जाते हैं। अश्रमिक मार्ग इसी साधनजन्य का परवर्तित रूप है। बुद्धार्थ में आचार

की प्रधानता है। तथागत निर्वाण के लिए तत्त्वज्ञान के जटिल मार्ग पर चलने की शिक्षा कभी नहीं देते, प्रत्युत तत्त्वज्ञान के विषम प्रश्नों के उत्तर में वे मौनावलम्बन ही श्रेयस्कर समझते हैं। आचार पर ही उनका प्रधान लक्ष्य है। यदि अष्टाङ्गिक मार्ग का सम्यक् पालन किया जाय, बिना किसी मीनमेख के इसका यथोचित आश्रय लिया जाय, तो शान्ति अवश्य प्राप्त होगी। गौतम के उपदेशों का यही सार है। मार्ग पर आरुढ़ होना एकदम आवश्यक है। केवल शब्दत-इस मार्ग का आश्रय कभी उचित फल देने में समर्थ नहीं हो सकता। इसीलिए भगवान् बुद्धदेव ने स्पष्ट शब्दों में पञ्चसहस्र भिक्षुओं के सघ के सामने डके की चोट अपने सिद्धान्त का सिंहनाद किया--

तुम्हेहि किच्च आतप्प^१ अक्खातारो तथागता ।

पटिपन्ना पमोक्खन्ति मायिनो मारवन्धना^२ ॥

हे भिक्षुओं, उद्योग तुम्हें करना होगा। उपदेश के श्रवणमात्र से दुःखनिरोध कथमपि नहीं हो सकता। उसके निमित्त आवश्यकता है उद्योग की। तथागत का कार्य तो केवल उपदेश देना है। मार्ग बतलाना मेरा काम है और उस मार्ग पर चलना तुम्हारा कार्य है। उस मार्ग पर आरुढ़ होकर, ध्यान में रत होनेवाले व्यक्ति ही मार के बन्धन से मुक्त होते हैं, अन्य पुरुष नहीं। इससे बढ़कर उद्योग तथा स्वावलम्बन की शिक्षा दूसरी कौन सी हो सकती है ?

मध्यम प्रतिपदा

इस आचारमार्ग के आठों अङ्गों में 'सम्यक्' (ठीक, साधु, शोभन) विशेषण दिया गया है। विचार करना है कि इस सम्यक्ता की कसौटी क्या है ? किस दशा में वचन सम्यक् कहा जाता है अथवा किस अवस्था में दृष्टि सम्यक् मानी जाय। तथागत का कथन है कि अन्तों के मध्य में रहना ही 'सम्यक्ता' है। किसी भी वस्तु के दोनों अन्त उन्मार्ग की ओर ले जाने वाले होते हैं। अर्थात् किसी भी वस्तु में अत्यधिक तल्लीनता अथवा उससे अत्यधिक वैराग्य दोनों अनुचित हैं। उदाहरण के लिये अधिक भोजन करना भी दुःखदायी है और विलकुल भोजन न करना भी दुःख का कारण है। अतः सत्य तो दोनों अन्तों के बीच

में ही रहता है। इस शोभन मध्य का अधिक महत्त्व हेम के कारण ही कुछ क मार्ग 'मध्यम प्रतिपदा' मध्यम मार्ग (बीज का रास्ता) कहा जाता है। 'मध्यम प्रतिपदा' का प्रतिपादन कुछ के ही शब्दों में इस प्रकार है—

‘हे मित्रवदे अग्रा पञ्चभिर्भूतैर्न न सेवितव्या । कथमेवे ? यो वाच कमेष्टु
अममुकान्तिप्रसुप्तो गोहीनां गम्भो यो बुध्बनिको अनरिबो अनत्यसंहितो । यो वाच
अचक्रितमवसुयोपो बुध्बो अनरिबो अनत्यसंहितो । एतौ तौ मित्रवदे तमे अन्ते
अनुपगन्व मरिक्कया पतिपदा तत्त्वमतेम अभिर्ह्युदा वक्ककरणी आपकरणी उपस-
माव अभिजात्य सम्भावात्त विव्वात्त संवत्तति’ ।

[हे मित्रवद संसार का परित्याग कर निहृतिमार्ग पर चलने वाले स्वधि-
(प्रवृत्ति) को चाहिए कि जानें अन्तों का सेवन न करे। बीज से ही अन्तः एक
अन्त है—अन्त वस्तुओं में जोष की इच्छा से उदा उठा खड़ा। वह निष्कलुषोत्तम
हीन मान्य आप्ताभिप्राय से बुध्ब हो जाने वाला अमार्ग तथा अमार्ग वत्तन्व
करने वाला है। बुध्ब अन्त है—शरीर को बंध देना। वह भी बुध्ब अमार्ग तथा
हानि उत्पन्न करने वाला है। इन दोनों अन्तों के सेवन करने से मानव स्वभाव
से कमी उत्पन्न नहीं पा सकता। उनके उत्पन्न का उत्पन्न इस अन्तों को बंधकर
बीज का मार्ग है। कुछ ने इसी का प्रतिपादन किया है। वह मार्ग वेद अन्तोन
करने वाला ज्ञान उत्पन्न करने वाला है। वह जित को शांतिप्रदान करता है
सम्बन्ध ज्ञान पैदा करता है तथा निर्वाण उत्पन्न करता है। इसी मार्ग का सेवन
प्रत्येक प्रवृत्ति के लिए हितकर है]

इस मध्यम मार्ग का प्रकाशन कुछ के बीज का वरम रहस्य है। मौर्य
ने अपने बीज की कड़ी पर दोनों अन्तों को बंधकर देखा कि वे चारहीन हैं—
वरम शांति के हेम में मिश्रित असमय हैं। वे महत्त्व में पड़े थे। उच्च समन
के समस्त राजकीय सुख उन्हें प्राप्त थे। उनके पिता से उनके पितृ को निष्क-
वापरा में बंधने के लिए उनके लौक्य में किसी वस्तु की वृद्धि न होने ली। परन्तु
कुछ ने इस वैयक्तिक जीवन की भी वरम शांति के हेम में असीम बना। तब-
न्तर वे हठमोक्ष की कठिन याचना में मनोबोध-पूर्ण बने। उन्होंने अपने
शरीर को कुछ कर बँधा बना दिया। कुछ रोगप्रसाधना के कारण एकत्र शरीर
हानि का एक सुख बँधा ही रह गया। परन्तु इस मार्ग में भी शांति न मिली।

तब ये इस सत्य पर पहुँचे कि परमसुख पाने के लिए न तो विषयों की सेवा समर्थ है और न कठिन साधना के द्वारा शरीर को कष्ट पहुँचाना। परिव्राजक न तो विषयों की एकाङ्गी कामना में ही आग्रस्त हो और न शरीर को कष्ट पहुँचाने में निरत हो, प्रत्युत शील, समाधि और प्रज्ञा के सम्पादन में चित्त लगाकर अनुपम शान्ति की उपलब्धि करे। इस प्रकार 'मध्यम मार्ग' बुद्ध की सच्ची स्वानुभूति पर आश्रित है।

मध्यम प्रतिपदा आठों अङ्गों में लगती है। दृष्टि के लिए भी दो अन्त हैं— एक है शाश्वत दृष्टि और दूसरी है उच्छेद दृष्टि। जो पुरुष शरीर से भिन्न, अपरिणामी, नित्य आत्मा की सत्ता स्वीकार करते हैं वे 'शाश्वत दृष्टि' रखते हैं। जो पुरुष शरीर को आत्मा से अभिन्न मानकर शरीरपात के साथ आत्मा का नाश वतलाते हैं वे 'उच्छेद दृष्टि' में रमते हैं। ये दोनों दृष्टियाँ एकाङ्गिनी होने से हानिकारक हैं। सम्यक् दृष्टि तो दोनों के बीच की दृष्टि है। दुःख न तो शाश्वत होने से अजेय है और न आत्महत्या कर उसका अन्त किया जा सकता है। दुःख को नित्य मानकर उस पर विजय करने से भगनेवाला आलसी पुरुष उसी प्रकार निन्दनीय है, जिस प्रकार आत्महत्या कर दुःखों का अन्त माननेवाला कायर पुरुष गर्हणीय है। उचित मार्ग दुःखों के कारणभूत तृष्णा को भलीभाँति समझकर उसका नाश करना है। तृष्णा का उदय अविद्या के कारण है। अविद्या ही समग्र दुःखों की जननी है। उस अविद्या को विद्या के द्वारा नाश करने से चरम उपशम की प्राप्ति होती है। भगवान् बुद्ध भी 'ऋते ज्ञानान्न मुक्ति' के औपनिषद सिद्धान्त के ही अनुयायी हैं। परन्तु यह ज्ञान केवल कोरा वक्तावद न होना चाहिये। शाब्दिक ज्ञान से शान्ति का उदय नहीं होता। ज्ञान को आचार मार्ग के अवलम्बन से पुष्ट करना होता है। आचाररूप में परिवर्तित ज्ञान ही सच्चा ज्ञान है। जिस ज्ञानी का जीवन आचार की दृढ़ भित्ति पर अवलम्बित नहीं है, वह कितना भी डींग हॉके, वह अध्यात्म मार्ग पर केवल वालक है जो अपने को धोखा देता है और ससार को भी धोखे में डालता है।

अष्टांगिक मार्ग

मगगानदठङ्गिको सेट्ठो सच्चान चतुरो पदा ।

विरागो सेट्ठो धम्मान द्विपदानाञ्च चक्खुमा ॥ (धम्मपद. २०१९)

सब मार्गों में श्रेष्ठ अर्थान्तरिक मार्ग^१ का सामान्य स्वल्प अभी तक बतलाना पड़ा है। अब उसके विविध रूप का विवरण यहाँ प्रस्तुत किया जाता है —

(१) सम्म्यक् दृष्टि— दृष्टि का अर्थ ज्ञान है। सम्म्यक् के लिए ज्ञान की मिति आवश्यक होती है। आचार और विचार का परस्पर सम्बन्ध निम्नलिखित होता है। विचार की मिति पर आचार पड़ा हुआ है। इसीलिए ही आचारमार्ग में सम्म्यक्दृष्टि पहला चरण मानी गई है। जो व्यक्ति अकुरास तथा अकुरासमूल को जानता है, कुरास को और कुरासमूल को जानता है, वह सम्म्यक्दृष्टि से सम्पन्न माना जाता है। अधिक बाह्यिक तथा मानसिक कर्म के प्रकार के होते हैं—कुरास (मले) और अकुरास (बुरे)। इन दोनों को मूल शक्ति जानना सम्म्यक्दृष्टि कहलाता है। मरिक्म निवार^२ में इन कर्मों का विवरण इस प्रकार है—

अकुरास

कुरास

कामकर्म	{	(१) प्राणातिपात (हिंसा)	(१) अ—हिंसा
		(२) अदत्ताहार (चोरी)	(२) अ—चौर्य
		(३) मिथ्याचार (ध्वनिचार)	(३) अ—ध्वनिचार
बाह्यिक कर्म	{	(४) शूपावचन (झूठ)	(४) अ—शूपावचन
		(५) विशुम्भचन (जुगली)	(५) अ—विशुम्भचन
		(६) परपुत्रचन (कटुचन)	(६) अ—कटुचन
		(७) संप्रताप (बक्यात)	(७) अ—संप्रताप
मानसकर्म	{	(८) अमिथ्या (लोभ)	(८) अ—लोभ
		(९) व्यापाह (प्रतिहिंसा)	(९) अ—प्रतिहिंसा
		(१०) मिथ्यादृष्टि (झूठी चारणा)	(१०) अ—मिथ्यादृष्टि

१ निर्वाचणामी मार्गों में अर्थाधिक मार्ग श्रेष्ठ है। बीच में मिलने वाले सभी मार्गों में अर्थाधिक श्रेष्ठ है। सब मार्गों में वैराग्य श्रेष्ठ है और मनुष्यों में अकुरास ज्ञानी-मुक्त-श्रेष्ठ है।

२. सम्म्यक्दृष्टि हत।

अकुशल का मूल है लोभ, दोष तथा मोह । इनसे विपरीत कुशल का मूल है—अलोभ, अदोष तथा अमोह । इन कर्मों का सम्यक् ज्ञान रखना आवश्यक है । साथ ही साथ आर्यसत्त्यों का—दुःख, दुःखममुदय, दुःखनिरोध तथा दुःख-निरोध मार्ग को भलीभाँति जानना भी सम्यक् दृष्टि है ।

(२) सम्यक्-संकल्प—सम्यक् निश्चय । सम्यक् ज्ञान होने पर ही सम्यक् निश्चय होता है निश्चय किन बातों का ? निष्कामना का, अद्रोह का तथा अहिंसा का । कामना ही समग्र दुःखों की उत्पादिका है । अतः प्रत्येक पुरुष को इन बातों का दृढ संकल्प करना चाहिए कि वह विषय की कामना न करेगा, प्राणियों से द्रोह न करेगा और किसी भी जीव हिंसा न करेगा ।

(३) सम्यक् वचन—ठीक भाषण । असत्य, पिशुन वचन, कटुवचन तथा वक्वाद—इन सबको छोड़ देना नितान्त आवश्यक है । सत्य से बढ़कर अन्य कोई धर्म नहीं है^१ । जिन वचनों से दूसरों के हृदय को चोट पहुँचे, जो वचन कटु हो, दूसरों की निन्दा हो, व्यर्थ का वक्वाद हो, उन्हें कभी नहीं कहना चाहिए । वैर की शान्ति कटुवचनों से नहीं होती, प्रत्युत 'अवैर' से ही होती है—

न हि वेरेन वेरानि सम्मन्तीध कुदाचन ।

अवेरेन च सम्मन्ति एस धम्मो सनन्तनो ॥ (धम्मपद ११५)

व्यर्थ के पदों से युक्त सहस्रों काम भी निष्फल होते हैं । एक सार्थक पद ही श्रेष्ठ होता है जिसे सुनकर शान्ति उत्पन्न होती है । शान्ति का उत्पन्न करना ही वाक्यप्रयोग का प्रधान लक्ष्य है । जिस पद से इस उद्देश्य की सिद्धि नहीं होती, उसका प्रयोग नितान्त अयुक्त है—

सहस्समपि चे वाचा अनत्थपदसहिता ।

एक अत्थपद सेय्यो य सुत्त्वा उपसम्मति ॥ (धम्मपद ८११)

(४) सम्यक् कर्मान्त—हिन्दू धर्म के समान ही बुद्धधर्म में कर्म सिद्धान्त

१ असत्य भाषण नरक में ले जाता है । धम्मपद का कथन है कि असत्य-वादी नरक में जाते हैं और वह भी मनुष्य, जो किसी काम करके भी 'नहीं किया' कहता है । दोनों प्रकार के नीचे कर्म करने वाले मनुष्य मर कर समान होते हैं—

अभूतवादी निरय उपेति यो वापि कत्वा 'न करोमी' ति चाह ।

उभोपि ते पेच्च समा भवन्ति निहीनक्कमा मनुजा परत्थ ॥

अ समविध महत्त्व बिना जाता है। मनुष्य की सद्युक्ति या दुर्गति का कारण उसका कर्म ही होता है। कर्म के ही कारण बीच इस लोक में भुक्त या भुक्त्व भोगता है तथा परलोक में भी स्वर्ग या नरक का गामी बनता है। हिंसा बोरी भूमिदार आदि मित्रवर्गीय कर्मों का सङ्घा तथा सङ्घा परित्याग अपेक्षित है। पाँच कर्मों का अनुष्ठान प्रत्येक मनुष्य के लिए अनिवार्य है। इन्हीं की सङ्गा है—पञ्चशौच। पञ्चशौच ये हैं— अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, क्षुण्ण-भैरव आदि साधक पदार्थों का असेवन। इन कर्मों का अनुष्ठान सबके लिए निहित है। इनका सम्पादन ता करना चाहिए, परन्तु इनका परित्याग करनेवाला व्यक्ति बम्भपद के राज्यों में मूढ जनति अतनो = अपनी ही बह को बना है^१। आत्मविजय अपने ऊपर विजय प्राप्त हो मानव की अमन्तरागिष्ठ का चरम साधक है। आत्मब्रह्म इन कर्मों का विधान करता है। 'आत्मा ही अपना नाथ-स्वामी है। अपने को छोड़कर अपना स्वामी दूसरा नहीं। अपने को ब्रह्म कर देने पर ही दुष्टम नाथ-(निर्वाण) को जीत पाया है'^२। भिक्षुओं के लिए तो आत्म-ब्रह्म के विषयों में बड़ी कर्तव्य है। इन साधकगीत कर्मों के अतिरिक्त उन्हें पाँच कर्म—अपराधभोजन, माता-प्राय संशय, भुवन तथा अमूर्त्य शय्य का त्याग और भी कर्तव्य हैं। इन्हें ही 'दशशौच' कहते हैं। भिक्षुओं के निहित प्रभाव बीच को आदर्श बनाने के लिए बुद्ध ने अन्य कर्मों को भी आवश्यक बतलाया है जिनका उल्लेख 'विनयपिटक' में किया गया है।

१ वा पाणमतिपतौति सुवाचाद च मयति ।

सौके अदिन्म आदियति परशारक्य मच्छति ॥

क्षुण्णभैरवार्थ च बो करो अनुपुत्रति ।

इवेकमेवो लोचस्मि मूल जनति अतनो ॥ १८-१२१२

अता हि अतना मापो को हि मापो परो सिया ।

अतना व भुवन्तेन नाचं लभति दुस्मर्म । —(पम्भपद १२१४)

पर आत्मविजय का विद्यान्त बहिरुपम का मूल मन्त्र है—(गीता)

उद्धेदात्मनाऽन्धान् आत्मनमवगाहयेत् ।

आत्मव आत्मना बभ्रुतात्मन शिपुतात्मना ॥ ४ ॥

बभ्रुतात्मनस्तस्य धिनात्मबाधना किला ।

अनात्मनस्तु शत्रुवर्गोनात्मव शत्रुवर् ॥ ५ ॥

(५) सम्यक् आजीव^१ = ठीक जीविका । झूठी जीविका को छोड़कर सच्ची जीविका के द्वारा शरीर का पोषण करना । बिना जीविका के जीवन धारण करना असम्भव है । मानवमात्र को शरीर रक्षण के लिए कोई न कोई जीविका ग्रहण करनी ही पड़ती है, परन्तु यह जीविका सच्ची होनी चाहिए जिससे दूसरे प्राणियों को न तो किसी प्रकार का क्लेश पहुंचे और न उनकी हिंसा का अवसर आवे । समाज व्यक्तियों के समुदाय से बनता है । यदि व्यक्ति पारस्परिक कल्याण की भावना से प्रेरित होकर अपनी जीविका अर्जन करने में लगे, तो समाज का वास्तविक मंगल होता है । उस समय के व्यापारों में बुद्ध ने पाँच जीविकाओं को हिंसाप्रवण होने से अयोग्य ठहराया है^२—(१) सत्य वणिज्जा (शत्रु = हथियार का व्यापार), (२) सत्तवणिज्जा (प्राणी का व्यापार), (३) मंसवणिज्जा (मांस का व्यापार), (४) मज्जवणिज्जा (मद्य-शराब का रोजगार), (५) विसवणिज्जा (विष का व्यापार) । लक्खणसुत्त ३ में बुद्ध ने इन जीविकाओं को गर्हणीय बतलाया है—तराजू की ठगी, कस = (बटखरे) की ठगी, मान की (नाप की) ठगी, रिश्त, वचना, कृतघ्नता, साचियोग (कुटिलता), छेदन, वध, चन्वन, डाका, लूटपाट की जीविका ।

(६) सम्यक् व्यायाम = ठीक प्रयत्न, शोभन उद्योग । सत्कर्मों के करने की भावना करने के लिए प्रयत्न करते रहना चाहिए । इन्द्रियों पर सयम, बुरी भावनाओं को रोकने और अच्छी भावनाओं के उत्पादन का प्रयत्न, उत्पन्न, अच्छी भावनाओं के कायम रखने का प्रयत्न—ये सम्यक् व्यायाम हैं । बिना प्रयत्न किये चंचल चित्त से शोभन भावनाएँ दूर भगती जाती हैं और बुरी भावनाएँ घर जमाया करती हैं । अतः यह उद्योग आवश्यक है ।

(७) सम्यक् स्मृति—इस अंग का विस्तृत वर्णन दीघनिकाय के 'महा सति पट्ठान' सुत्त (२।९) में किया गया है । स्मृतिप्रस्थान चार है—(१) कायानुपश्यना, (२) वेदानुपश्यना, (३) चित्तानुपश्यना तथा (४) धर्मानुपश्यना । काय, वेदाना, चित्त तथा धर्म के वास्तव स्वरूप को जानना तथा उसकी स्मृति सदा

१ जीविका के लिए आजीव का प्रयोग कालिदास ने भी किया है—भट्टा अह कोलिशे मे आजीवे=भर्तृ अथ कीदृशो मे आजीव । शाकुन्तल पष्ठ अंक का प्रवेशक ।

बन्धने रहना मिथ्यान्त आनन्दक होता है। अन्य मतमूत्र केस तथा बन्ध धारि पक्षार्थ का अनुत्पन्नमात्र है। शरीर को इन कर्मों में रैखने वाला मुख्य कर्म 'बन्धुपर्यो' कहा जाता है। वेदना तीन तरह की होती है—सुख दुःख, व सुख व दुःख। वेदना के इस स्वरूप को धारण करने वाला व्यक्ति वेदना में 'बन्धुपर्यो' कहा जाता है। चित्त की नाना अवस्थानों होती हैं—कमी वह चरण होता है, कमी विरग कमी सङ्गेव और कमी बीजोपेव कमी समोह तथा : कमी बीजमोह। चित्त की इन विभिन्न अवस्थाओं में उसकी कैसी गति होती है उसे धारणकर्ता पुरुष चित्त में चित्तधरणी होता है। बर्म भी बाना प्रकार के हैं (१) नीचरन—आनन्दानन्द (आनन्द) व्यापाद (गोह), स्वानन्द (शरीर-मन की अवस्था), बीजत्व-बीजत्व (ब्रह्म-वेद) तथा चिकित्सा (चरण) स्वयं (१) आनन्द (४) आनन्द (५) आनन्द कर्तु-धर। इसके स्वरूप को ठीक-ठीक धारण करने की रूप में धारण करने वाला मुख्य 'बर्म' में 'बर्मधरणी' कहा जाता है। धर्म समाधि के निमित्त इस सम्यक् स्मृति की विशेष आवश्यकता है। अन्य एक वेदना का कैसा स्वरूप है उसका स्मरण सदा बनाये रखने से उसमें आनन्द उत्पन्न नहीं होती। चित्त समाप्त होकर वेदना की ओर बढ़ता है तथा एकत्र होने की योग्यता सम्पादन करता है।

(८) सम्यक् समाधि—आर्य सत्यों की समीक्षा करने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि बुद्ध का मार्ग उपनिषद्प्रतिपादित मार्ग से भिन्न नहीं है। उपनिषद् का सिद्धान्त है—मते ज्ञानान् मुक्ति (ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं मिलती)। यह सिद्धान्त बुद्ध को भी सर्वथा मान्य था परन्तु बुद्ध ज्ञान की उत्पत्ति एवं लक्ष्य नहीं ही सफ़ाई जब तक उसे धारण करने की योग्यता शरीर में पैदा नहीं होती। ज्ञान के उदय के लिए शरीर की शुद्धि मिथ्यान्त आवश्यक है। इसीलिए बुद्ध ने शीघ्र और समाधि के द्वारा क्रमशः आनन्दशुद्धि और चित्त-शुद्धि पर विशेष जोर दिया है। बुद्धधर्म के तीन महतीय लक्षण हैं—शीघ्र समाधि और प्रज्ञा। आध्यात्मिक मार्ग के प्रतीक व तीनों ही हैं। शीघ्र से धारण धारणिक कर्मों से है। बुद्ध के दोनो प्रकार के शिष्य थे—पुद्गलागी प्रवर्धित मित्र तथा पुद्गली पुद्गल। कनिष्ठ व बर्म इन दोनों प्रकार के बुद्धधर्माधिकारों के लिए सम्यग्देन मान्य है जैसे

अहिंसा, अस्तेय, सत्य, ब्रह्मचर्य तथा मद्य का निषेध । ये 'पञ्चशील' कहलाते हैं और इनका अनुष्ठान प्रत्येक बौद्ध के लिए विहित है । भिक्षुओं के लिए अन्य पाँच शीलों की भी व्यवस्था है—जैसे अपराह्नभोजन, मालाधारण, सगीत, सुवर्ण-रत्न तथा महार्घ शय्या—इन पाँचों वस्तुओं का परित्याग । पूर्वशीलों से मिला कर इन्हें ही 'दश शील' (दश सत्कर्म) कहते हैं । गृहस्थ के लिए अपने पिता माता, आचार्य, पत्नी, मित्र, सेवक तथा श्रमण-ब्राह्मणों का सत्कार प्रतिदिन करना चाहिए । चुरे कर्मों के अनुष्ठान से सम्पत्ति का नाश अवश्यम्भावी होता है । नशा का सेवन, चौरस्ते की सैर, समाज (नाच गाना) का सेवन, जूआ खेलना, दुष्ट मित्रों की संगति तथा आलस्य में फँसना—ये छत्रो सम्पत्ति के नाश के कारण हैं । बुद्ध ने गृहस्थों के लिए भी इनका निषेध आवश्यक बतलाया है^१ ।

शील तथा समाधि का फल है प्रज्ञा का उदय । भवचक्र के मूल में 'अविद्या' विद्यमान है । जब तक प्रज्ञा का उदय नहीं होता, तब तक अविद्या का नाश नहीं हो सकता । साधक का प्रधान लक्ष्य इसी प्रज्ञा की उपलब्धि में होता है । प्रज्ञा तीन प्रकार की होती है^२—(१) श्रुतमयी—आप्त प्रमाणों से उत्पन्न निश्चय, (२) चिन्तामयी—युक्ति से उत्पन्न निश्चय तथा (३) भावनामयी—समाधिजन्य निश्चय । श्रुत-चिन्ता प्रज्ञा से सम्पन्न शीलवान् पुरुष भावना (ध्यान) का अधिकारी होता है । प्रज्ञावान् व्यक्ति नाना प्रकार की ऋद्धियों हो नहीं पाता प्रत्युत प्राणियों के पूर्वजन्म का ज्ञान, परचित्त ज्ञान, दिव्यश्रोत्र, दिव्यचक्षु तथा दुःखक्षय ज्ञान से सम्पन्न हो जाता है^३ । उसका चित्त कामास्रव (भोग की इच्छा), भवास्रव (जन्मने की इच्छा) तथा अविद्यास्रव (अज्ञानमल) से सदा के लिए विमुक्त हो जाता है । साधक निर्वाण प्राप्त कर अर्हत् की महनीय उच्च पदवी को पा लेता है । धम्मपद ने बुद्धशासन के रहस्य को तीन ही शब्दों में समझाया है—

(१) सब पापों का न करना, (२) पुण्य का संचय तथा (३) अपने चित्त की परिशुद्धि—सब्बपापस्स अकरणं कुसलेस्स उपसम्पदा ।

स-चित्त-परियोदपनं एत बुद्धान सासन ॥ (धम्मपद १४।५)



१ द्रष्टव्य दीर्घनिकाय, सिंगालो वाद सुत्त (३१) पृष्ठ २७१-२७६ ।

२ अभिधर्मकोश ६।५ ३ द्रष्टव्य दीर्घनिकाय (सामञ्जस फल सुत्त) पृ० ३०-३१

सप्तम परिच्छेद पुद्गल के दार्शनिक विचार (क) प्रतीत्य समुत्पाद

पुद्गल ने व्यापार मार्ग के उपदेश देने में ही अपने को सर्वथा व्यस्त रखा । व्यापारिक दृष्टियों को मोमांछा न तो उन्होंने स्वयं की और न अपने अनुयायियों को ही इन बातों के अनुसन्धान के लिए उत्साहित किया । परन्तु उनके उपदेशों की दार्शनिक मिति है कि उन पर प्रतिष्ठित होकर वे कई हजार वर्षों से मानवसमाज का संरक्षण करते चले आ रहे हैं । 'प्रतीत्य समुत्पाद' ऐसा ही माननीय सिद्धान्त है । बौद्धदर्शन का यह आधार पीठ है । 'प्रतीत्य समुत्पाद' का अर्थ है 'उत्पत्ति कारणवत्' । प्रतीत्य (प्रति + इ गती + क्यप्) किसी वस्तु की प्राप्ति होने पर, समुत्पाद = अन्य वस्तु की उत्पत्ति अर्थात् किसी वस्तु की प्राप्ति होने पर अन्य वस्तु की उत्पत्ति^१ । पुद्गल ने इतना ही कहा—अस्मिन् सति इत्थं भवति = इस बीच के होने पर यह बीच होती है अर्थात् अस्त के वस्तुओं या दृष्टान्तों में सर्वत्र यह अर्थकारण का नियम लागू है^२ । एक वस्तु के रहने पर दूसरी वस्तु उत्पन्न होती है । वस्तु की उत्पत्ति बिना किसी कारण के नहीं होती । अर्थकारण का यह महत्त्वपूर्ण विषय पुद्गल को अपनी ओर है । उन्होंने अपने समन के दार्शनिक के मतों की समीक्षा की । उन उन्हें पता चला कि कुछ लोग 'निवृत्ति-वादी' हैं—उनके अनुसार अस्त के समस्त अर्थ—पुरे या मछे—भारत के अर्थात् हैं । मान्य विचार मुकती है तब ही कल्याणस्वरूप मुकती है । कुछ लोग 'ईश्वरपक्ष' को ही महत्त्व देकर अस्त के अर्थों के लिए ईश्वर की मन्मानी इच्छा को कारण बताते थे । परन्तु अन्य लोग 'वदध्या' के महत्त्व के मानने वाले थे । इनकी सम्मति में वह विश्व इसी वदध्या (मममात्रा अस्त) के पद में होकर माना प्रकार का रूप धारण करता रहता है । परन्तु पुद्गल का बुद्धि-

१ प्रतीत्यसम्यो व्यकन्ता प्रसक्तपेक्षणां वर्तते । पक्षि प्रभुमर्षि इति उत्पाद दध्या प्रभुमर्षिर्न वर्तते । अतएव हेतुप्रत्यक्षपेक्षो मानवसमुत्पादः प्रतीत्यसमुत्पादार्थः ।

२ अस्मिन् सति इत्थं भवति अस्त्योत्पादवदध्यामुत्पन्नै इति इत्थं प्रत्यवार्थः प्रतीत्यसमुत्पादार्थः ।
(माध्यमिक इति पृ ९)

प्रवण हृदय इन मीमासाओं को मानने के लिए तैयार न था। ये विभिन्न मत त्रुटिपूर्ण होने से इनकी बुद्धि में वेतरह खटकते थे। यदि इन मतों का अङ्गीकार किया जाय, तो कोई भी व्यक्ति अपने कार्यों के लिए उत्तरदायी नहीं माना जा सकता। वह कृपण या तो भाग्य के पजे में फसकर या ईश्वर के वश में होकर अथवा यहच्छा के बल पर अनिच्छया अनेक कार्यों का सम्पादन करता रहता है। अपने कार्यों के लिए दूसरों पर अवलम्बित होने के कारण उसकी उत्तरदायिता क्योंकर युक्तियुक्त मानी जा सकती है? इस दुरवस्था से बाध्य होकर भगवान् बुद्ध ने इस कार्यकारण के अटल नियम की व्यवस्था की।

यह नियम अटल है, अमिट है। देश, काल या विषय—इन तीनों के विषय में यह नियम जागरूक है। इस जगत् (कामधातु) के ही जीव इस नियम के वशीभूत नहीं हैं, बल्कि रूपधातु के देवता आदि प्राणी भी इस नियम के आगे अपना मस्तक झुकाते हैं। भूत, वर्तमान तथा भविष्य—इन तीनों कालों में यह नियम लागू है। बौद्धों के अनुसार कारणता का यह चक्र अनन्त तथा अनादि है। इसी लिए वे लोग इस जगत् का कोई भी मूल कारण मानकर इसका आरम्भ मानने के लिए तैयार नहीं हैं। यह नियम सब विषयों पर चलता है। इसके अपवाद केवल 'असंस्कृत धर्म' हैं जो नित्य तथा अनुत्पन्न माने जाते हैं। समस्त 'संस्कृत' धर्म, चाहे वे रूप, चित्त, चैतसिक या चित्तविप्रयुक्त हों, हेतु प्रत्ययों के कारण उत्पन्न होते हैं। बौद्ध लोग और भी आगे बढ़ते हैं। स्वयं बुद्ध भी इस कार्यकारण नियम के वशवर्ती हैं। तीनों कालों के बुद्ध न तो इस महान् नियम के परिवर्तन करने में समर्थ हुए हैं और न भविष्य में समर्थ होंगे। बुद्धधर्म की यह महती विशेषता है। अन्य धर्मों में भी यह नियम थोड़े या अधिक अंश में विद्यमान है, परन्तु अनेक उच्चतम शक्तियों के आगे इसका प्रभाव तनिक भी नहीं रहता। अन्य धर्मों में ईश्वर इस नियम के प्रभाव से परे घटलाया जाता है, परन्तु इस धर्म में स्वयं बुद्ध भी इस नियम से उसी प्रकार बद्ध हैं तथा पराधीन हैं जिस प्रकार साधारण व्यक्ति।

एक बात ध्यान देने योग्य है। बुद्धधर्म के समस्त सम्प्रदायों का यह मन्तव्य है कि एक ही कारण से कोई भी कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता, प्रत्येक धर्म कम से कम दो कारणों के परस्पर मिलन का फल है। सम्भवतः इस नियम की

स्वयत्वा ईश्वरत्वा के साधन के लिए आत्म में बी ग^१ थी, परन्तु प्रायः
 यशस्वर या सिद्धांत यह हो गया कि बाह्य उपकरणों की सहायता आवश्यकता के
 निमित्त कारण का संबंध सम्बन्धी है। अतः यह कबन ठीक नहीं है कि प्रत्येक
 कारण अपने-अपने-अवस्थायी कलाप करेगा, क्योंकि अनेक कारण अनुसृत उपकरण
 के अभाव में पक्षानुसारा का प्राप्त हो नहीं करते। इसी लिए हेतु तथा बाह्य उपकरण
 उपकरण के परस्पर सहयोग से ही मुख्यतः में कार्य का उद्देश्य माना जाता है।

कारणवाद

पक्षी विषयों में कारणकार्य के सम्बन्ध का विशेष अनुसन्धान उपलब्ध
 नहीं होता। वेकल इत्यादी मिलता है कि इसके होने पर वह वस्तु उत्पन्न होती
 है (अस्मिन् सति इदं भवति)। इस प्रसङ्ग में हेतु और प्रत्यय
 कारण (प्रत्यय) शब्दों का प्रयोग एक साथ समझाया जाता है।
 वाचक शब्द कारणवाद की मीमांसा के लिए इस शब्दों (हेतु प्रत्यय) महत्त्व-
 पूर्ण शब्दों के अर्थ की समीक्षा निम्नलिखित उपकरण है। स्वविराट्
 केन्द्रोत्तर हेतु का प्रयोग वही ही सीमित अर्थ में किया गया है। लोभ दोष तथा
 बाह्य के द्वारा विषय की विवृति के लिए हेतु का प्रयोग विषयों में मिलता है।
 इसी लिए विज्ञान की इन अवस्थानों का सहोक्त करते हैं।

अज्ञान अज्ञेय तथा अमोह—ये तीनों कुशल-हेतु हैं। प्रत्यय का प्रभाव
 कार्यकारण सम्बन्ध के किसी भी रूप के स्रोतार्थ किया जाता है अर्थात् एक
 वस्तु दूसरी वस्तु के साथ ही सम्बन्ध कारण करती है इसे प्रत्यय
 हेतु-प्रत्यय के द्वारा सूचित करते हैं। अविद्यमान के अन्तिम प्रत्यय 'प्रत्यय'
 स्वविराट्में का विषय ही २४ प्रश्न के प्रत्ययों का विवरण प्रस्तुत
 करता है।

अवस्थितवादी तथा बोधान्तर में इन शब्दों के अर्थ भिन्न हैं। हेतु का
 अर्थ है मुख्य कारण प्रत्यय का अर्थ है उपलब्ध कारणधर्मों। हेतु मुख्य

१ हेतुमार्ग प्रति अथवा उपकरणमिति इतरपक्षकारिमिमिक्षितो हेतु प्रत्ययः।
 अमोह (१।२।१९)। विरोध के लिए प्रत्यय (अमोह—१।२।१९)

कारण होता है तथा 'प्रत्यय' गौण कारण होता है । उदाहरण के हेतु-प्रत्यय निमित्त हम देख सकते हैं कि पृथ्वी में रोपने पर बीज पनपता महायान में है । पृथ्वी, सूर्य, वर्षा आदि की सहायता से वह बढ़कर वृक्ष बन जाता है । यहाँ बीज हेतु तथा पृथ्वी, सूर्य आदि 'प्रत्यय' है, क्योंकि सूरज की गरमी और जमीन की नमी न रहने पर बीज कथमपि अङ्कुर नहीं बन सकता, न वह बढ़कर वृक्ष हो सकता है । वृक्ष फल कहलाता है । स्थविरवाद में प्रत्ययों की संख्या २४ है, परन्तु सर्वास्तिवादियों के मतानुसार हेतु ६ होते हैं, प्रत्यय ४ तथा फल ५ ।

मानव व्यक्ति के विषय में इस नियम का प्रदर्शन निकायों में स्पष्ट भावेन किया गया है । प्रतीत्यसमुत्पाद के द्वादश अङ्ग हैं जिसमें एक दूसरे के कारण उत्पन्न होता है । इसे 'भवचक्र' के नाम से पुकारते हैं । इस चक्र भवचक्र के कारण इस संसार की सत्ता प्रमाणित होती है । इन अङ्गों की सज्ञा 'निदान' भी है । इनके नाम क्रम से इस प्रकार हैं—

(१) अविद्या (२) सस्कार (३) विज्ञान (४) नामरूप (५) पञ्चायतन—
६ इन्द्रियाँ (६) स्पर्श (७) वेदना (८) तृष्णा (९) उपादान (राग) (१०) भव (११) जाति (जन्म) (१२) जरा—मरण (बुढ़ापा तथा मृत्यु) ।

इन द्वादश निदानों की व्याख्या में भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों में पर्याप्त मतभेद है । हीनयानी सम्प्रदायों में आश्चर्यजनक एकता है । इस प्रसङ्ग में पुनर्जन्म के सिद्धान्त का उपयोग कर द्वादश निदान तीन जन्मों से सम्बद्ध माने जाते हैं । प्रथम दो निदानों का सम्बन्ध अतीत जन्म से है, उसके अनन्तर आठ निदानों, (३-१०) का सम्बन्ध वर्तमान जीवन से है तथा अन्तिम दो (११, १२) भविष्य जीवन से सम्बद्ध हैं । इसी कारण वसुवन्धु ने इसे 'त्रिकाण्डात्मक' बतलाया है ।

कारण शृङ्खला

अतीत जन्म

(१) अविद्या—पूर्वजन्म की वह दशा जिसमें अज्ञान, मोह तथा लोभ के वश में होकर प्राणी क्लेशबद्ध रहता है ।

(२) संस्कार—पूर्वजन्म की वह दशा जिसमें अग्नि के कारण प्राणी मरता या बुरा कर्म करता है^१ ।

वर्तमान जीवन

(३) पित्राग्न—इस जीवन की वह दशा जब प्राणी माता के गर्भ में प्रवेश करता है और भ्रूण प्राप्त करता है—गर्भ का क्षण ।

(४) नामकरण—गर्भ में भ्रूण का कलाप या बुरबुर आदि व्यवस्था है^२ । 'नाम रूप' से अग्निप्राप्त भ्रूण के मानसिक तथा शारीरिक व्यवस्था है जब वह गर्भ में बंद होता है किन्तु बुझता है ।

(५) पञ्चायतन—'आयतन' = इन्द्रिय । उस व्यवस्था का सुचक है जब भ्रूण माता के उदर से बाहर आता है, उसके अंग अत्यंत विकसित होकर हा आते हैं, परन्तु अभी तक वह उन्हें प्रयुक्त नहीं करता ।

(६) स्पर्श—दोषण की वह दशा जब मिश्र वायु अमृत के पदार्थों के साथ सम्पर्क में आता है । वह अपनी इन्द्रियों के प्रयोग से बाहरी वस्तुओं को समझने का उद्योग करता है, परन्तु अल्प इस समय का ज्ञान भ्रूणस्थ रहता है ।

(७) वेदना—सुख दुःख व सुख और न दुःख । ये वेदना के तीन प्रकार हैं । मिश्र की वह दशा जब वह पाँच वषों के अन्तर सुख दुःख की भावना से परिचित होता है । स्पर्श में वायु अमृत का ज्ञान (भ्रूणस्थ ही नहीं) उत्पन्न

१ संस्कार के अर्थ में कहा मतमेव है । निषादों के अनुसार कर्म का अर्थ है, परन्तु कर्मकीर्ति में इससे शोध शोध तथा राज का अर्थ किया है (मानव इति पृ. ५११) । गोविन्दाचन्द्र ने शांकरभाष्य टीका (१।१।१९) में इसी अर्थ को ग्रहण किया है ।

२ 'नामरूप' की व्याख्या में पञ्चात मतमेव है । वह उच्च उपनिषदों से ही लिया गया है । परन्तु कुछ से इसके अर्थ को परिवर्तित कर प्रयोग किया है । 'रूप' से अग्निप्राप्त शरीर से है और 'नाम' से उत्पन्न मन से है । अतः नामरूप दसमान शरीर तथा मन से संबंधित संस्थाएं विशेष के लिए प्रयुक्त होती हैं । आश्विन व्याख्या में भी इसकी अन्य प्रकार व्याख्या की है । अश्विन म. ४-१।१।१९ पर आमती तथा अमृतव । विज्ञानाचकारों कपिल उपादानसम्बन्ध तन्त्रम । तानुपादाय सममिमिर्भते । तत्रैक्यममितिर्दिष्टं नामकं निरूप्यते शरीरस्यैव अमृतबुरबुरावस्था (आमती १।१।१९)

होता है और वेदना में अन्तर्जगत का ज्ञान जाग्रत होता है। दस वर्ष तक बालक के शरीर-मन की प्रवृत्तियाँ बढ़ती हैं, परन्तु अभी तक उसे विषय सुखों का ज्ञान नहीं रहता।

(८) तृष्णा—वेदना होने पर इस सुख को मुझे पुनः प्राप्त करना चाहिए—
इस प्रकार के निश्चय का नाम तृष्णा है^१ ?

(९) उपादान—शालिस्तम्बसूत्र के अनुसार उपादान का अर्थ है तृष्णा-वैपुल्य—तृष्णा की बहुलता। युवक की बीस या तीस की अवस्था में विषय की कामना प्रबलतर ही उठती है, कामना के वश में होकर मनुष्य अपनी प्रबल इच्छाओं की परिपूर्ति के लिए उद्योग करता है। उपादान (= आसक्ति) अनेक प्रकार के होते हैं जिनमें तीन मुख्य हैं—कामोपादान = स्त्री में आसक्ति, शीलोपादान = व्रतों में आसक्ति, आत्मोपादान = आत्मा को नित्य मानने में आसक्ति। आत्मोपादान सब से बढ़कर प्रबल तथा प्रभावशाली होता है।

(१०) भव^२—वह अवस्था जब आसक्ति के वश में होकर मनुष्य नाना प्रकार के भले-बुरे कर्मों का अनुष्ठान करता है। इन्हीं कर्मों के कारण मनुष्य को नया जन्म मिलता है। नवीन जन्म का कारण इस वर्तमान जीवन में सम्पादित कार्यकलाप ही होता है। पूर्वजन्म के 'संस्कार' के समान ही 'भव' होता है। दोनों में पर्याप्त सादृश्य है।

भविष्य जन्म

(११) जाति = जन्म। भविष्य जन्म में मनुष्य की दशा, जब वह माता के गर्भ में आता है और अपने दुष्कृत या सुकृत के फलों को भोगने की योग्यता पाता है।

१ वेदनाया सत्या कर्तव्यमेतत् सुप्त मयेत्यध्यवसानं तृष्णा भवति ।—भामती ।

२ भव का यह अर्थ मान्य 'आचार्यों के अनुसार है। वसुवन्धु का कथन है—यद् भविष्यद्भवफलं कुरुते कर्म तद् भव —अभिघर्म कोश ३।२४ अर्थात् भविष्य जन्म को उत्पन्न करने वाला कर्म। चन्द्रकीर्ति की व्याख्या एतदनुकूल ही है—पुनर्मवजनकं कर्म समुत्थापयति कायेन वाचा मनसा च—माध्यमिक वृत्ति पृ० ५६५। वाचस्पति की भी व्याख्या एतद्रूप ही है—भवत्यस्मात् जन्मेति भवो धर्माधर्मौ ।

- (१२) जराभरण—भविष्य कर्म में अनुष्य की वरा भय वह इच्छा को पाकर मरण प्राप्त करता है । उत्पन्न स्फूर्तों के परिपाक का नाम 'जरा' है और उनके पलायन का नाम मरण है । ये दोनों अनन्तिय निश्चय 'विज्ञान' के लेकर 'म' तक (१-१) निदानों का अपने में सम्मिश्रित करते हैं ।

इस श्रृङ्खला में पूष का कारण है तथा पर काय रूप । जराभरण की उत्पत्ति व्यति से होती है । यदि जीव का जन्म हो न होता तो जराभरण का व्यवहार ही नहीं आता । यह व्यति भव-कर्मों का परिणाम रूप है । इस प्रकार मानव व्यति की सत्ता के लिए 'अविद्या' ही मूल कारण है—प्रथम विज्ञान है । होमवाजिनों के अनुसार इन निदानों का काय-कारण की दृष्टि से ऐसा वर्गीकरण करना उचित है—

(क) पूष का कारण और वर्तमान का कार्य

- | | | |
|---------------------|-----------------|---------------|
| १ पूर्व का कारण— | (१) अविद्या तथा | (२) संस्कार |
| २ वर्तमान का कार्य— | (१) विज्ञान | (४) मायारूप |
| | (५) ब्रह्मवृत्त | (१) स्पष्ट |
| | | (७) विज्ञान । |

(ख) वर्तमान का कारण और भविष्य का कार्य

- | | |
|--------------------|-------------------------|
| १ वर्तमान का कारण— | (८) तुच्छा १ उपादान |
| | (१) भव |
| २ भविष्य का कार्य— | (११) व्यति, (१२) जराभरण |

यह समूचा निवरण स्थानिराही तथा सर्वास्तिचार के सामान्य मन्तव्यों के अनुरूप है । महाकाम मत के अनुसार इसमें पार्थक्य है । पञ्च देवों की बात है कि माध्वमिष्य ने परमाणु धर्म की दृष्टि से ब्रह्म समुत्पत्ति के महापानी निश्चय को मान्य नहीं ठहराया है परन्तु व्यावहारिक दृष्टि ब्यापका (साहचर्य रूप) से इस उपादेय माना है । ब्रह्मचार मत की ध्येय ही महाकाम के ध्यान को जानने के लिए एकमात्र उपाय है । ब्रह्मचार मनुष्य ही व्यक्तियों में इन धर्म के व्याप्यन में दो बड़े बाजों का प्रमुख किया है ।

(१) बहती बात यह है कि कपका दृष्टि में ब्राह्म निदानों का सम्बन्ध देवता का काम के साथ है और जन्मों के साथ नहीं (बीजा होमवाजी मानते

आये थे)। इनमें केवल दो काण्ड हैं—पहले से लेकर १० तक, दो जन्म से तथा ११ और १२, जिनमें प्रथम दश का सम्बन्ध एक जन्म से सम्बन्ध है, तो दूसरा का दूसरे जीवन के साथ। उदाहरणार्थ यदि प्रथम दश निदानों का सम्बन्ध पूर्व जन्म से है, तो ११ और १२ निदान का इस जन्म से। अथवा प्रथम दश का सम्बन्ध इस वर्तमान जीवन से है, तो अन्तिम दो निदानों का भविष्यजीवन से।

(२) दूसरी बात निदानों के चार विभेदों के विषय का लेकर है। योगाचार की मूल कल्पना है कि यह जगत् 'आलय विज्ञान' में विद्यमान बीजों का ही विकास या विस्तृतीकरण है। इसी कल्पना के अनुरोध से उन निदानों के लोगों ने नवीन चार भेदों का वर्णन किया है। भौतिक जगत् की चार प्रमेद सृष्टि के लिए यह आवश्यक है कि कोई कारण शक्ति मानी जाय जो प्रत्येक धर्म के बीज का उत्पादन करे परन्तु उत्पत्ति के अनन्तर भी ये बीज 'आलय विज्ञान' में शान्त रूप से रहेंगे जब तक किसी उद्बोधक कारण की सत्ता न मानी जाय। जैसे एक वृक्ष से वृक्षान्तर की उत्पत्ति होने के लिए बीज का होना अनिवार्य है और यह बीज भी वृक्ष के उत्पादन में समर्थ नहीं होगा जब तक पृथ्वी, वायु, सूर्य की सहायता पाकर वह अकुरित न हो। इसी दृष्टान्त को दृष्टि में रखकर योगाचार ने निदानों के चार निम्न प्रकार माने हैं —

वर्तमान	{	१ बीज उत्पादक शक्ति = अविद्या, संस्कार
		२ बीज = विज्ञान—वेदना
		३ बीजोत्पादन सामग्री = तृष्णा, उपादान तथा भव
भविष्य—		४ व्यक्त कार्य = जाति, जरामरण

निदानों की समीक्षा में योगाचार का मत पर्याप्त प्रमाण के ऊपर अवलम्बित है। यह 'प्रतीत्यसमुत्पाद' का सिद्धान्त बौद्ध दर्शन की आधार-शिला है। इसीलिए दार्शनिकों ने इस सिद्धान्त का विवेचन बड़ी ऊहापोह के साथ किया है^१।

(स) अनात्मवाद :

मर्याद पुत्र बच्चे अनात्मवादी थे। अपने उपदेशों में उन्होंने आत्मवाद के अनुयायियों की कड़ी आलोचना की है। वह अनात्मवाद तुल्यत्व की वास्तविक मिति है जिसपर समग्र आचार और विचार अपने आत्म के निमित्त अवलम्बित है। आत्मवाद का प्रयत्न ने अवश्य बड़े अगिनिवेश के साथ किया है। उनके सम्बन्ध का बीज यह है कि समग्र आत्मवादी पुरुष आत्मा के स्वरूप की विद्या करने उसके मंत्र के लिए ज्ञाना प्रखर के उत्कर्ष तथा दुष्कर्ष किया करते हैं। इस सिद्धान्त के दोषक दृष्टान्त बड़े मार्ग के हैं। कुछ का कहना है कि यदि कोई व्यक्ति देश की सबसे सुन्दर स्त्री (कनक कन्या) से प्रेम करता हो परन्तु न तो उसके पुत्रों से परिचित हो न उसके स्पर्श से न उसका कद ही जाने कि वह पत्नी है, छोटी है या मझोली है और न उसके नाम-श्री से ही अभिज्ञ हो। ऐसे पुरुष का आचरण लोक में सर्वथा अपहस्तस्पर्श होता है। उसी प्रकार आत्मा के पुत्र और वर्म को बिना ज्ञान उसके परलोक में कुछ प्राप्ति की सम्भवा से जो व्यक्ति यह मान करता है, वह भी उसी प्रकार गर्हणीय होता है। महल की स्थिति से परिचय बिना पत्नी हो या व्यक्ति बीरास्ते के ऊपर सस पर बढ़ने के लिए सीढ़ियाँ तैयार करे मन्त्र उससे बहुतकर कोई भूर्त्त हो सकता है। सत्ताहीन पदार्थ की प्राप्ति का उपाय परम मूर्खता का सूचक है। उसी प्रकार अज्ञ आत्मा के मंत्र के लिए ज्ञाना प्रखर के कर्मों का सम्पादन है। आत्मा की सत्ता को कुछ नहीं ही तुल्य हृदि से देखते थे—'जो वह मेरा आत्म अनुभव करे अनुभव का विषय है, और तहाँ-तहाँ अपने हुए कर्मों के विषयों अनुभव करता है, वह मेरा आत्मा मित्य हुए शायक तथा अपरिवर्तयमान है—आत्मता नहीं एक पैदा ही रहेगा—हे मित्रों, यह भवना मिलजुल बात बर्त है (जब मिलजुल, केसो परिपूरों बात बम्भो)।' कुछ के इस उपदेश से आत्मवाद के प्रति उनकी अवहेलना स्पष्ट है। वे मित्य हुए आत्मा के अस्तित्व के मानने से समस्त परलोक हैं।

कुछ के इस अनात्मवाद के गीतर कैन था रहस्य है। भारतीय विद्वान परम्परा के अनेक अंश में पक्षपाती होने पर भी उन्होंने इस उपनिषद्प्रतिपादित

नैरात्म्य-
वाद का
कारण

आत्मतत्त्व को तुच्छ दृष्टि से क्यों तिरस्कृत कर दिया ? इस प्रश्न का अनुसन्धान बड़ा ही रोचक है । इस विचित्र ससार के दुःखमय जीवन का कारण तृष्णा या काम है । काम वह समुद्र है जिसके अन्त का पता नहीं और जिसके भीतर जगत् के समस्त पदार्थ समा जाते हैं^१ । अथर्ववेद ने कामसूक्त में (१।१।२) काम के

प्रभाव का विशद वर्णन किया है । 'काम ही सबसे पहले उत्पन्न हुआ, इसके रहस्य को न तो देवताओं ने पाया, न पितरों ने, न मर्त्यों ने । इसी लिए काम, तुम सबसे बड़े हो, महान् हो'^२ । काम अग्नि-रूप है । जिस प्रकार अग्नि समग्र पदार्थों को अपना ज्वाला से जलाकर भस्म कर देता है, उसी प्रकार काम प्राणियों के हृदय को जलाता है^३ । बुद्धधर्म में यही काम 'मार' के नाम से प्रसिद्ध है । सुगत के जीवन में 'मारविजय' को इसीलिए प्रसिद्धि प्राप्त है कि उन्होंने अपने ज्ञान के बल पर अज्ञेय 'काम' को जीत लिया था । इस 'काम' का विजय वैदिक ऋषियों को उसी प्रकार अभीष्ट है जिस प्रकार बुद्ध को ।

उपनिषदों का कहना है कि आत्मा की कामना के लिए सब प्रिय होता है । (आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रिय भवति) जगत् में सबसे प्यारी वस्तु यही आत्मा है जिसके लिए प्राणी विषय के सुखों की कामना किया करता है । हमारी स्त्री पुत्रादिको के ऊपर आसक्ति इसी स्वार्थ के ऊपर अवलम्बित है । बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य ने मैत्रेयी को उपदेश देते हुए आत्मा को ही सब कामनाओं का केन्द्रविन्दु बतलाया है । दारा दारा के लिए प्यारी नहीं है, आत्मा के काम से ही वह प्यारी बनती है । समग्र पदार्थों की यही दशा है । बुद्ध ने उपनिषत् से इस सिद्धान्त को ग्रहण किया, परन्तु इस काम के अनारम्भ के लिए एक नवीन ही मार्ग की शिक्षा दी । उनकी विचारधारा का प्रवाह नये रूप से प्रवाहित हुआ— आत्मा का अस्तित्व मानना ही सब अनर्थों का मूल है । आत्मा के रहने पर ही

१ समुद्र इव हि काम, न हि कामस्यान्तोऽस्ति । (तैत्ति० ब्रा० २।२।५।६)

२ कामो जज्ञे प्रथम नैन देवा आपुः पितरो न मर्त्या ।

ततस्त्वमसि ज्यायान् विश्वदा महास्तस्मै ते काम

नम इतच्छणोमि. (१।१।२।१९)

३ यो देवो (अग्नि) विश्वात् य तु काममाहु । (अथर्व ३।२।१।४)

‘अहंकार — अहंकार का उदय होता है। इस आत्मा को सुख पहुँचाने के लिए ही जीव जन्मा प्रकृति से इस शरीर को शुद्ध करता है और शुद्ध प्राप्ति के बपावों को दृष्टा है। अहंकार का उदय इसी राग के परम आश्रय आत्मा के अस्तित्व पर अश्रुति है। अतः इस आत्मा का निषेध करना ही अहं-विषय का सबसे शुद्ध मार्ग है। राग की वस्तु के अभाव में राग ही किस पर किन्ना अहंकार? अहंकार में पुनरोक्त से विद्वत् निराशा को बुद्ध का नहीं उपदेश था कि इस प्रकार में निषेध शोक, अन्ताप आदि प्रकृति के अनेक उत्पन्न होते हैं ये प्रिय वस्तु के लिए ही होते हैं। प्रिय के अभाव में शोकविषय का भी अभाव अवरयमेव होता है’।

अथवा बुद्ध के इसी उपदेश की प्रतिबन्धि काष्ठान्तर में बीज आत्माओं के प्रयोगों में उपलब्ध होती है। नापार्तुष का कहना है कि का आत्मा को देखता है, उन्हीं पुन्य का ‘अहं’ के लिए सदा स्नेह बना रहता है। स्नेह से दुःखों के लिए पुन्य पैदा होगी है। तुलना दोनों को एक करती है। पुनर्दरी पुन्य ‘निराश भरे हैं’ इस विचार से निषेधों के साधनों को ग्रहण करता है = तुलना से उपलब्ध का अर्थ होता है। अतः जब तक आत्मनिविरेक है, जब तक वह संसार है। आत्मा के रहने पर ही पर (बुद्ध) का ज्ञान होता है। एवं और पर के निरन्तर से रागद्वेष की उत्पत्ति होती है। राग के लिए राग और पर के लिए द्वेष। और रागद्वेष के कारण ही समस्त दोष उत्पन्न होते हैं। अतः समस्त दोषों की उत्पत्ति का निदान आत्मवृत्ति है। निरा इच्छा दृष्टाने दोषों का निराकरण असम्भव है’।

१. ये केचि सोका परिवर्तिता वा बुद्ध्या वा बोधस्मिन् अनेकस्याः ।
विषय प्रतिषेधेन समन्ति एते पिने असम्यगे न भवन्ति एते ॥ (उद्देश्य ८१८)
२. वा फलवत्प्राप्त्या उत्साहमिति शान्क्या स्नेहा ।
स्नेहात् शुद्धेऽपि तुल्यति तुल्यत्वे दोषास्तिरस्तुत्यो ॥
शुद्धदरी परितुल्यत्वे ममेति उत्साहमनुपात्ते ।
तैवात्मनिविरेको नापय तत्रापि संसारः ॥
आत्मनि सति परसंका स्वपरमिमांसा परिग्रहोपरी ।
अनयोः संप्रतिषेधत्वात् सर्वे दोषाः प्रमादमते ॥

(आत्मनिविरेक बोधव्यवस्थितारपक्षिण ४ ४१२)

उद्देश्य ४ ११२) अमिषयवत्तत्परालीक (४ १०) में, बुद्ध का अर्थ अहंकार ।)

स्तोत्रकार (मातृचेष्ट ?) बुद्ध के नैरात्म्यवाद को प्रशंसा का पात्र बतलाते हैं^१—जब तक मन में अहंकार है तब तक आवागमन की परम्परा (जन्म प्रवन्ध) शान्त नहीं होती। आत्मदृष्टि की सत्ता में हृदय से अहंकार नहीं हटता। हे बुद्ध, आप से बढ़कर कोई भी नैरात्म्यवादी उपदेशक नहीं है और न आपके मार्ग को छोड़कर शान्ति देनेवाला दूसरा मार्ग ही है। बुद्धधर्म के शान्तिदायी होने का मुख्य कारण नैरात्म्यवाद की स्वीकृति है। चन्द्रकीर्ति के मत में भी सत्कायदृष्टि (आत्म दृष्टि) के रहने पर ही समस्त दोष उत्पन्न होते हैं। इस बात की समीक्षा कर तथा आत्मा को इस दृष्टि का विषय मानकर योगी आत्मा का निषेध करता है^२। अतः आत्मा का यह निषेध काम के निराकरण के लिए किया गया है।

अनात्मवाद की ही दूसरी सज्ञा 'पुद्गल नैरात्म्य' तथा 'सत्काय दृष्टि'^३ है। सत्कायदृष्टि को ही आत्मग्राह, आत्माभिनिवेश तथा आत्मवाद भी कहते हैं।

१ साहकारे मनसि न शम याति जन्मप्रवन्धो

नाहंकारश्चलति हृदयात् आत्मदृष्टौ च सत्याम् ।

नान्य शास्ता जागति भवतो नास्ति नैरात्म्यवादी

नान्यस्तस्मादुपशानविधेस्त्वन्मतादस्ति मार्गः ॥

(तत्त्वसंग्रहपत्रिका पृ० ९०५)

२. सत्कायदृष्टिप्रभवानशेषान् क्लेशाश्च दोषांश्च धिया विपश्यन् ।

आत्मानमस्या विषय च बुद्ध्वा योगी करोत्यात्मनिषेधमेव ॥

(माध्यमकावतार ६।१२३, मा० बृ० में उद्धृत पृ० ३४०)

३. 'सत्काय दृष्टि' पाली में 'सक्काय दिट्ठि' है। 'सत्काय' की भिन्न २ व्युत्पत्ति के कारण इस शब्द की व्याख्या कई प्रकार से की जाती है। 'सत्काय' दो प्रकार से बनता है—१ सत् + काय तथा २ स्व + काय। पहिली व्याख्या में सत् के दो अर्थ हैं—(क) वर्तमान, अस् धातु से तथा (ख) नश्वर (सद से)। अतः वर्तमान देह में या नश्वर देह में आत्मा तथा आत्मीय का भाव रखना। ५० विधुशेखर भट्टाचार्य का कहना है कि तिच्च्वती तथा चीनी अनुवादकों ने सत् का नश्वर अर्थ ही ग्रहण किया है। दूसरी व्याख्या के लिए नागार्जुन का प्रमाण है उन्होंने माध्यमिक कारिका (२३।६) में 'स्वकाय-दृष्टि' का प्रयोग किया है। चन्द्रकीर्ति की,

‘सर्व अनात्म’—यही बुद्धधर्म का अभाव मान्य सिद्धांत है। इसका अर्थ यह है कि जगत् के समस्त पदार्थ स्वस्वपरम्य हैं, वे कतिपय धर्मों के समुच्चय मात्र हैं, इनका स्वयं स्वतन्त्र सत्ता अस्ति नहीं होती। अनात्म’ अनात्मता शब्द में यन् का अर्थ प्रसज्य प्रतिषेध’ नहीं है, प्रस्तुत पदार्थ का अर्थ है। अनात्म शब्द नहीं बोधित करता है कि आत्मा का अस्तित्व है, बल्कि आत्मा के अभाव के साथ अन्य अन्य पदार्थों की सत्ता बतलाता है। आत्मा का जोहकर सर्व वस्तुओं की सत्ता का अस्तित्व है। ‘सर्ववस्तु’ की दूसरी संज्ञा ‘धर्म’ है। ‘धर्म’ का इस निश्चयन अर्थ में प्रयोग हुए बुद्धधर्म में ही पाते हैं। धर्म का अर्थ है अत्यन्त सूक्ष्म अकृति तथा सब के अन्तिम तत्त्व किन्तु पुनः पुनश्चकारण नहीं किया जा सकता। वह जगत् इन्हीं मात्र धर्मों के जल-प्रतिबल से सम्पन्न हुआ है। बीज धर्म’ सांख्य के गुण’ के समान है। दोनों अत्यन्त सूक्ष्म पदार्थ हैं। अन्तर इतना ही है कि तीनों गुणों (सत्त्व रज तम) की सत्ता के साथ साथ सांख्य गुणत्रय की साम्यावस्थास्वयि ‘अकृति’ मानता है। बीज दार्शनिक अद्वयवादी हैं। नैयायिकों के सहाय अवयवसे दृक् अवयवी की सत्ता से स्वीकार नहीं करते। न्याय दृष्टि में ब्रह्म परमाणुपुनः के अतिरिक्त एक नहीं पदार्थ है। अर्थात् अवयवी ब्रह्म अवयवस्व परमाणुओं से दृक् सत्ता रहता है, परन्तु बीजों की दृष्टि में परमाणु का अनुत्पन्न ही ब्रह्म है, अवयव से निज अवयवी नामक कोई पदार्थ होता ही नहीं। जगत् के अत्यन्त सूक्ष्मतम पदार्थों की ही संज्ञा ‘धर्म’ है। इनकी सत्ता सर्वथा मानवीय है; परन्तु इन्हें जोह देने पर वस्तुओं का स्वस्वपरम्य अवयवी पदार्थ कोई विद्यमान रहता है वह बात बीज लोग मानने के लिए तैयार नहीं हैं। अनात्म’ कहने का अर्थप्रयत्न नहीं है कि धर्म की सत्ता है परन्तु उनसे अतिरिक्त आत्मा की सत्ता नहीं है। अतः वैरात्म्य’ की ही संज्ञा ‘धर्मता’ है। अमिधर्मकोश की व्याख्या ‘सुखादी’ में

व्याख्या है—स्वार्थ दृष्टिः आत्मास्वीकृतिः। दोनों व्याख्याओं का उत्तरय प्रायः एवसमान है। परस्व-व्यापक शरीर में आत्मा तथा आत्मीय दृष्टि (अहंकार और मङ्गल) रहना उत्पन्न दृष्टि है। इहम् by Bhattacharya: Basic Conception of Buddhism (पृ ७७-७८ की वादित्पत्ती)

यशोमित्र के इस महत्त्वशाली कथन का—प्रवचनधर्मता पुनरत्र नैरात्म्य, बुद्धा-
नुशासने वा—यही अभिप्राय है।

पुद्गल, जीव, आत्मा, सत्ता—ये सब शब्द एक दूसरे के समानार्थक हैं।
बुद्धमत में इन शब्दों के द्वारा अभिहित पदार्थ कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं हैं। आत्मा
केवल नाम है, परस्परसम्बद्ध अनेकों धर्मों का एक सामान्य
आत्मा की नामकरण आत्मा या पुद्गल है। बुद्धधर्म के व्यावहारिक रूप से
व्यावहारिक आत्मा का निषेध नहीं किया है, प्रत्युत पारमार्थिकरूप से ही।
सत्ता अर्थात् लोकव्यवहार के लिए आत्मा की सत्ता है जो रूप, वेदना,
संज्ञा, संस्कार तथा विज्ञान—पञ्चस्कन्धों का समुदायमात्र है, परन्तु
इनके अतिरिक्त आत्मा कोई स्वतन्त्र परमार्थभूत पदार्थ नहीं है। आत्मा के लिए
बौद्ध लोग 'सन्तान' शब्द का प्रयोग करते हैं जो अन्य सिद्धान्तों से उनकी
विशिष्टता बतलाता है। आत्मा सन्तानरूप है, परन्तु किन्का १ मानसिक तथा
भौतिक, आभ्यन्तर तथा बाह्य, इन्द्रिय तथा इन्द्रिय-प्राप्त पदार्थों का। १८ घातु
(इन्द्रिय, इन्द्रिय-विषय तथा सदसम्बद्ध विज्ञान) परस्पर मिलकर इस 'सन्तान'
को उत्पन्न करते हैं और ये उपकरण 'प्राप्ति' नामक संस्कार के द्वारा परस्पर
सम्बद्ध रहते हैं। 'प्रतीत्य समुत्पाद' वादी बुद्ध ने एक क्षण के लिए भी आत्मा
की पारमार्थिक सत्ता के सिद्धान्त को प्रश्रय नहीं दिया^१।

पञ्चस्कन्ध

बुद्ध ने आत्मा की स्वतन्त्र सत्ता का तो निषेध कर दिया, परन्तु वे मन और
मानसिक वृत्तियों की सत्ता सर्वथा स्वीकार करते हैं। आत्मा का पता भी तो हमें
मानसिक व्यापारों से ही चलता है। स्कन्ध का अर्थ है समुदाय इनका अपलाप

१ अवान्तर काल में 'वात्सीपुत्रीय' या 'साम्मितीय' नामक बौद्ध सम्प्रदाय
(निकाय) ने पञ्चस्कन्धों के संघात से अतिरिक्त एक नित्य परमार्थ रूप में पुद्गल
की सत्ता मानी है। इनके मत का विस्तृत खण्डन चण्डवन्धु ने अभिधर्मकोश के
अन्तिम 'स्थान' (अध्याय) में बड़ी युक्ति से किया है। वात्सीपुत्रियों का यह
एकदेशीय सिद्धान्त बौद्ध जनता के मस्तिष्क को अपनी ओर आकृष्ट न कर सका।
(द्रष्टव्य Dr Schervatsky—The Soul Theory of the Buddhists.)

कबमपि नहीं हो सकता। आत्मा पाँच स्कन्धों का संघातमात्र है। स्कन्धों के नाम हैं—रूप वेदना संज्ञा संस्कार और विज्ञान। बिसे इय व्यक्ति के नाम से पुकारते हैं, वह इन्हीं पाँच स्कन्धों का समुच्चयमात्र है। इन स्कन्धों की व्याख्या में बीस प्रश्नों में पर्याप्त मतभेद है। वस्तुतः प्रत्येक जीव 'नामरूपरसक' है। 'रूप' से अभिप्राय शरीर के भौतिक माप से है और 'नाम' से तात्पर्य मानसिक प्रवृत्तियों से है। शरीर और मन के परस्पर संबन्ध से ही मानव व्यक्ति की स्थिति है। 'नाम' को चार भागों में बाँटा गया है—विज्ञान वेदना संज्ञा तथा संस्कार।

(१) रूपस्कन्ध—रूप शब्द की व्युत्पत्ति से प्रचार से यह है। स्कन्धोऽभिर्विक्रमा' अर्थात् विचके द्वारा विषयों का रूपक किंवा नाम अर्थात् इन्द्रियों। इसी व्याख्या है—स्कन्धो इति रूपाणि अर्थात् विषय। इस प्रकार रूपस्कन्ध विषयों के साथ सम्बद्ध इन्द्रियों तथा शरीर का वाचक है।

(२) विज्ञानस्कन्ध—अर्थ—यै इत्यादिक ज्ञान तथा इन्द्रियों से ज्ञान रूप रस रस्य आदि विषयों का ज्ञान—ये ज्ञेयों प्रत्यक्षपक्ष ज्ञान 'विज्ञान स्कन्ध' के द्वारा वाच्य हैं। इस प्रकार वाच्य वस्तुओं का ज्ञान तथा आत्मवन्तर^१ में हुं ऐसा ज्ञान—ज्ञेयों का ग्रहण इस स्कन्ध के द्वारा होता है।

(३) वेदनास्कन्ध—प्रिय वस्तु के स्पर्श से मुख अप्रिय के स्पर्श से दुःख तथा प्रिय-अप्रिय दोनों से मित्र वस्तु के स्पर्श से न मुख और न दुःख की ओर चित्त की विरोध अवस्था होती है वही वेदना स्कन्ध है। वायु वस्तु के झन होने पर कसक संतर्प का चित्त पर प्रभाव पड़ता है वही 'वेदना' है। वस्तु की मित्रता के कारण वह तीन प्रकार की होती है—सुख दुःख न सुख न दुःख।

(४) इन मुख-दुःखात्मक वेदना के आधार पर हम इन वस्तुओं के वर्णन प्रत्यक्ष में भय संशय होते हैं और ज्ञान के सुखों के आधार पर उनका कामकाज करते हैं। वही है संज्ञास्कन्ध। विज्ञान और संज्ञा में वही अन्तर है जो ज्ञेय विषय के निर्विकल्पक प्रत्यक्ष तथा सविच्छेदक प्रत्यक्ष के बीच है। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष में हम वस्तुओं के विषय में ज्ञान ही जानते हैं—वस्तुमिथिरिदम्—इति

१ विज्ञानस्कन्ध-प्रतिष्ठापक रूपाविषय इन्द्रियजन्य का व्याख्याता—
मननी (११/१८) अहमित्यादिमानव विज्ञानमिन्द्रियादिकमयं च ज्ञानेतर इव
व्याख्यातं प्रत्यक्षपक्ष विज्ञानस्कन्ध इत्ययम् — (चम्पाद)

अस्फुट वस्तु है। परन्तु सविकल्पक प्रत्यक्ष में हम उसे नाम, जाति आदि से संयुक्त करते हैं कि यह गाय है, वह श्वेतवर्ण की है तथा घास चरती है। यह दूसरा ज्ञान बौद्धों का 'संज्ञा स्कन्ध' है^१।

(५) संस्कार स्कन्ध—इस स्कन्ध के अन्तर्गत अनेक मानसिक प्रवृत्तियों का समावेश किया जाता है, परन्तु प्रधानतया राग, द्वेष का। वस्तु की संज्ञा से परिचय मिलते ही उसके प्रति हमारी इच्छा या द्वेष का उदय होता है। रागादिक क्लेश, मदमानादि उपक्लेश तथा धर्म, अधर्म—ये सब इस स्कन्ध के अन्तर्गत हैं।

वस्तुतत्त्व की जानकारी के लिये यही क्रम उपयुक्त है, परन्तु बौद्धग्रन्थों में सर्वत्र 'विज्ञान स्कन्ध' को द्वितीयस्थान न देकर पंचम स्थान दिया गया है। इसकी उपयुक्तता वसुवन्धु ने अभिधर्मकोश में नाना कारणों से बतलाई है। उदाहरणार्थ, उनकी दृष्टि में यह क्रम स्थूलता को लक्ष्यकर निर्धारित है। स्थूल वस्तुओं का प्रथम निर्देश है। शरीर दृष्टिगोचर होने से स्थूलतम है। मानस व्यापारों में वेदना स्थूल है, क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति सुख-दुःख की भावना को झट समझ लेता है। 'नाम' की स्थूलता इससे घटकर है। 'संस्कार' विज्ञान की अपेक्षा स्थूल है क्योंकि संज्ञा, श्रद्धा आदि प्रवृत्तिओं का समझना उतना कठिन नहीं है। 'विज्ञान' वस्तु के सूक्ष्मरूप का ज्ञान चाहता है। अतः उसे सूक्ष्म होने से अन्त में रखना उचित ही है^२।

'मिलिन्द प्रश्न' में भदन्त नागसेन ने यवनराज मिलिन्द (इतिहास प्रसिद्ध 'मिनेण्डर' द्वितीय शताब्दी ई० पू०) ने 'आत्मा' के बुद्धसम्मत आत्मा के सिद्धान्त को बड़े ही रोचक ढंग से समझाया है। मिलिन्द ने विषय में पूछा—आपके ब्रह्मचारी आपको 'नागसेन' नाम से पुकारे हैं, नागसेन तो यह 'नागसेन' क्या है ? भन्ते क्या ये केश नागसेन हैं ?

१ संज्ञास्कन्ध सविकल्पप्रत्यय संज्ञासमर्गयोग्य प्रतिभास यथा दित्य कुण्डली शैरो ब्राह्मणो गच्छतीत्येवजातीयक —भामती । 'सविकल्पकप्रत्यय', इत्यनेन विज्ञानस्कन्धो निर्विकल्प इति भेद स्कन्धयोर्ध्वजित (कल्पतरु)

२ अन्य कारणों के लिए द्रष्टव्य Macgovern: Manual of Buddhist Philosophy पृ० ९३-९४ । यहाँ अभिधर्मकोष का आवश्यक अंश चीनी भाषा से अनूदित है ।

नहीं महाराज !

तो रोमें नाथसेन हैं ?

नहीं महाराज !

ये नख बाँध नमका, मांस स्नायु, हृत्पी मन्त्रा वक्त्र हृत्पत्र मन्त्रे
प्लीहा फुस्फुस अर्ध पतली अर्ध पेट, पात्रमा पित्त कफ पीम श्लोह, प्लीन
मेघ, शौध, बर्षी शार, मेघा शासिन्ध विमान नाथसेन हैं ?

नहीं महाराज !

मन्ते एक क्या आपका रूप नाथसेन है ? 'वेदनाथें नाथसेन हैं' । संज्ञा
संस्कार विज्ञान नाथसेन हैं ?

नहीं महाराज !

मन्ते तो क्या रूप वेदना संज्ञा, संस्कार और विज्ञान सभी एक सा
नाथसेन हैं ?

नहीं महाराज !

तो क्या इन रूपाधिकों से भिन्न कोई नाथसेन हैं ?

नहीं महाराज !

मन्ते मैं आपसे पूछते पूछते एक क्या किन्तु 'नाथसेन' क्या है ? इसका
पता नहीं चलता । तो नाथसेन' क्या शब्दमात्र है ? आखिर 'नाथसेन' है कीन
आप झूठ काटते हैं कि नाथसेन कोई नहीं हैं ।

एक आपुष्मान् नाथसेन मे राजा मिश्रिन्द से कहा—महाराज आप सन्नि
बहुत ही मुझ्झार हैं । इस बोधहरिष की तपी और बर्म बालू और बंझी से भार
भूमि पर पदस आये हैं वा किसी सगरी पर ?

मन्ते मैं वेदना नहीं जाना रथ पर आया ।

महाराज यदि आप रथ पर आये तो मुझे बतायें कि आपका रथ कहाँ है
क्या एक (रथ) रथ है ?

नहीं मन्ते ।

क्या एक (घुरे) रथ है ?

नहीं मन्ते ।

क्या एक रथ है ?

नहीं भन्ते ।

क्या रथ का पञ्जर 'रथ की रस्सियों' 'लगाम' चाबुक रथ है ।

नहीं भन्ते ।

महाराज क्या ईषा अक्ष आदि सब एक साथ रथ हैं ?

नहीं भन्ते ।

महाराज, क्या ईषा आदि में परे कहीं रथ है ?

नहीं भन्ते ।

महाराज, मैं आप से पूछते पूछते थक गया, परन्तु पता नहीं चला कि रथ कहाँ है ? क्या रथ केवल शब्दमात्र है ? आखिर यह रथ क्या है ? महाराज, आप झूठ बोलते हैं कि रथ नहीं है । महाराज सारे जम्बूद्वीप के आप सबसे बड़े राजा है । भला किसके डर से आप झूठ बोलते हैं !!!

×

×

×

तब राजा मिलिन्द ने आयुष्मान् नागसेन से कहा—भन्ते, मैं झूठ नहीं बोलता । ईषा आदि रथ के अवयवों के आधार पर केवल व्यवहार के लिए 'रथ' ऐसा सब नाम कहा जाता है ।

महाराज, बहुत ठीक । आपने जान लिया कि रथ क्या है ? इसी तरह मेरे केश इत्यादि के आधार पर केवल व्यवहार के लिए 'नागसेन' ऐसा एक नाम कहा जाता है । परन्तु परमार्थ में, 'नागसेन' ऐसा कोई पुरुष विद्यमान नहीं है ।

आत्म-विषयक बौद्धमत का प्रतिपादन बड़े ही सुन्दर ढंग से किया गया है । दृष्टान्त भी नितान्त रोचक है ।

पुनर्जन्म

अब प्रश्न यह है कि आत्मा के अनित्य सघातमात्र होने से पुनर्जन्म किस का होता है ? बुद्ध पुनर्जन्म के सिद्धान्त को मानते हैं । जीव जिस प्रकार का कर्म करता है, उसी के अनुसार वह नवीन जन्म ग्रहण करता है । वैदिक मत में यही मत मान्य है, परन्तु आत्मा को नित्य शाश्वत मानने के कारण वहाँ किसी प्रकार की भी विप्रतिपत्ति नहीं है, परन्तु बौद्धमत आत्मा के अस्तित्व को ही अस्वीकार

करता है। तब पुनर्जन्म किसका होता है? जिसमें कर्म किया वह अतीत में सोच हो जाता है और जो सम्मता है, उसने वे कर्म ही नहीं किये बिनाके फल मोपने के लिए नये जन्म की जरूरत पड़ती^१।

एक मिश्रित का बही प्रश्न था कि जो उत्पन्न होता है, वह वही स्थिति है या दूसरा? मायसेन का उत्तर है—न वही है और न दूसरा। और इस सिद्धान्त को ब्रह्मों ने 'बीपशिका' के उद्घाटन से अभिमन्यु का बीपशिका है। जो मनुष्य रात के समय बीपक करता है, क्या वह रात का उद्घाटन भर वही बीपक करता है? साधारण रीति से वही प्रतीत होता है कि वह रातभर एकाही बीपक करता है परन्तु वस्तु स्थिति तो बताती है कि रात के पहले पहर को बीपशिका दूसरी बी, दूसरे और तीसरे पहर को बीपशिका उससे भिन्न बी। फिर भी रात भर एक बीपक करता रहता है। बीपक एक है, परन्तु उसकी शिखा (धैर्य) प्रतिक्षण परिवर्तन रहता है। आत्मा के विषय में भी ठीक वही दशा बरिखर्ब होती है। 'किसी वस्तु के अस्तित्व के सिद्धिसे मैं एक अवस्था उत्पन्न होती है और एक सब होती है। और इस तरह अवाह जारी रहता है। अवाह की दो अवस्थाओं में एक सब का भी अन्तर नहीं होता क्योंकि एक के सब होते ही दूसरी सब नहीं होती है। इसी कारण पुनर्जन्म के समय न वही जीव रहता है और न दूसरा ही हो जाता है। एक जन्म के अन्तिम विज्ञान के सब होते ही दूसरे जन्म का प्रथम विज्ञान उठ जाता होता है।'

इस की वही हुई बीजों की भाव से देखने पर पूर्वोक्त सिद्धान्त ही पुनः प्रतीत होता है। इस पुनः जाने पर कुछ समय के बाद कमकर वही ही जाता है वही से मरकन और मरकन से भी बनता जाता है। इस पर दृष्ट की वही प्रश्न है कि जो दृष्ट था वही वही, जो वही, वही मरकन जो बीजों का मरकन वही बी। उत्तर स्पष्ट है—ये बीजें दृष्ट नहीं है, दृष्ट के उद्घाटन विचार है—दृष्ट से वही हुई हैं। अवाह भी इसी प्रकार जारी रहता है। पुनर्जन्म के समय जन्म सेनेछता बीज न तो वही है और न उससे भिन्न है। एक तो यह है कि विज्ञान की वही प्रतिक्षण बदलती

हुई नित्य सी दीखती है। एक जन्म के अन्तिम विज्ञान के लय होते ही दूसरे जन्म का प्रथम उठ खड़ा होता है। प्रतिक्षण में कर्म नष्ट होते चले जाते हैं, परन्तु उनकी वासना अगले क्षण में अनुस्यूत रूप से प्रवाहित होती है। इसलिए अनित्यता को मानते हुए भी वौद्धों ने पुनर्जन्म को तर्कयुक्त माना है।

(ग) अनीश्वरवाद

बुद्ध प्रथम कोटि के अनीश्वरवादी थे। उनके मत में ईश्वर की सत्ता मानने के लिए हमारे पास कोई भी उपयुक्त तर्क नहीं है। अपने उपदेशों में उन्होंने अपनी अनीश्वरवादी भावना को स्पष्ट शब्दों में अभिव्यक्त किया है जिसे पढ़कर प्रतीत होता है कि वे अनजाने और अनसुने ईश्वर के भरोसे अपने अनुयायियों को छोड़कर उन्हें अकर्मण्य तथा अनात्मविश्वासी बनाना नहीं चाहते थे।

पाथिकसुत्त (दीघ निकाय ३११) में बुद्ध ने ईश्वर के कर्तृत्व का बड़ा उपहास किया है। केवट्सुत्त (११) ने ईश्वर को भी अन्य देवताओं के तुल्य एक सामान्य देवता बतलाया है जो इन महाभूतों के निरोध के विषय

ईश्वर का में वन्हीं देवताओं के समान ही अज्ञानी है। इस प्रसङ्ग में बुद्ध **उपहास** का उपहास बड़ा मार्मिक तथा सूक्ष्म है। प्रसङ्ग यह बतलाया गया है कि एक बार भिक्षुसूच के एक भिक्षु के मन में यह प्रश्न

उत्पन्न हुआ कि ये चार महाभूत—पृथ्वीधातु, जलधातु, तेजोधातु, वायुधातु—कहाँ जाकर विलकुल निरुद्ध हो जाते हैं। समाहितचित्त होने पर देवलोकगामी मार्ग उसके सामने प्रकट हुए। वह भिक्षु वहाँ गया जहाँ चातुर्महाराजिक देवता निवास करते हैं। वहाँ जाकर इन महाभूतों के एकाग्र निरोध के विषय में पूछा। उन्होंने अपनी अज्ञानता प्रकट की और उस भिक्षु को अपने से बढ़कर चार महाराजा नामक देवताओं के पास भेजा। वहाँ जाकर भी उसे वही नैराशपूर्ण उत्तर मिला। वहाँ से वह क्रमशः त्रायस्त्रिंश, शक, याम, सुयाम, तुषित, सतुषित, निर्माणरति, सुनिर्मित, परनिर्मित वशवर्ती, वशवर्ती, ब्रह्मकायिक नामक देवताओं के पास गया, जो क्रमशः प्रभाव तथा माहात्म्य में अधिक बतलाये गये। ब्रह्मकायिक देवता ने उसे कहा कि हे भिक्षु हमसे बहुत बढ़-चढ़कर ब्रह्मा हैं। वे महाब्रह्मा, विजयी, अपराजित, परार्थब्रह्मा, वशी, ईश्वर, कर्ता, निर्माता, श्रेष्ठ और सभी हुए

तथा हमेशासे पशुओं के पिता हैं। वही इस प्रकार का उत्तर दे सकते हैं। उक्त स्वामि हमेशासे वही जानते, पर शोक करते हैं कि बहुत आसोक और प्रसन्न के प्रकट होने पर प्रसन्न प्रकट होते हैं। महात्मजा प्रकट हुए और उन्होंने ब्रह्मन्मन्त्र मरे शब्दों में अपने को कहा तथा ईश्वर कृतज्ञता परन्तु उक्त प्रसन्न पक्षों का उन्होंने उत्तर दिया वह मिताग्र उपपन्नतास्पद का। उन्होंने कहा है कि प्रसन्नता के रोकता मुझे ऐसा समझते हैं कि कहा से कुछ अज्ञात नहीं है। अतः अभिविहित असाध्यमकृत नहीं है। परन्तु मैं स्वयं ही वही जानता कि वे महत्त्व नहीं लिख सकते हैं। हमसे वही पक्षों की कि अन्तर्गत कुछ को छोड़कर एक प्रसन्न के उत्तर के लिए मेरे पास आने। रोकता लोग मुझे उर्ध्व बतलाते हैं, परन्तु कुछ में उर्ध्वगत नहीं है। तब उक्त मित्र को कुछ न उपदेश दिया कि वही अभिवर्तन (उत्पत्ति-निवृत्ति-सत्य से निरहित) अज्ञान और अत्यन्त प्रसन्नता निर्माण है वही वारों महात्म्यों का विस्तृत निरोध होता है।

इस प्रसन्न को रोककर कुछ की मायना का परिकल्पित है। वे ईश्वर को इस अर्थ का न तो कर्ता मानते हैं और न कर्मी सर्वज्ञ मानने के लिए तैयार हैं। यदि किसी को ईश्वर की उक्त में अज्ञात है तो अज्ञात नहीं रहे। परन्तु ईश्वर को सर्वज्ञ मानना मिथ्या बुद्धिबिहीन है। वे अपना अज्ञान अपने मुँह से बन्द करने के लिए प्रयत्न हैं।

लेखक द्वारा (बी. मि. १२) में कुछ ने इस प्रकार की पुनः समीक्षा की है। उन्होंने वैद-रचयिता अधिपति तथा ब्राह्मणों को अन्तर्निहित बतलाकर उनके द्वारा उद्घोषित मार्गों को भी अन्तर्मात्रिक बतलाया है। ब्राह्मणों में पौर्वी औरवर्ष (अमर-ब्रह्म आदि अन्तर्मात्र) पवित्र जाते हैं। अतः उनका उद्घोषित बुद्धि है। जब वे ईश्वर (प्रज्ञा) को न तो जानते और न देखते हैं तब उनकी उल्लेख्य शक्त करने वाले मार्ग का उपदेश क्यों कर जाया जाय? अनेक ब्राह्मणों का कथन ता अन्तर्मात्रिक के समान है। वेते अन्तर्मात्रिक को वीथ एक दूसरे से छुड़ी हैं। आगे वाला भी वही रोकता जीवनात्मा भी वही रोकता पीछे वाला भी वही रोकता। उनके कथन में निरवधारणता अज्ञातगुण किसी अन्तर्मात्र-अन्तर्मात्र की अन्तर्मात्र के समान नहीं जाय है। को अन्तर्मात्र अज्ञान करने हैं उन वर्यों को छोड़ कर

अन्य धर्मों से युक्त पुरुष कितना भी देवता या ईश्वर की स्तुति करे उसकी स्तुति सफल नहीं होती। क्या किसी काकपेया जलपूर्ण नदी के इस तीर पर खड़ा होनेवाला पुरुष, अपरतीर को बुलावे, तो क्या अपरतीर इधर चला आवेगा? नहीं, कथमपि नहीं। इसी कारण त्रैविद्य ब्राह्मणों के द्वारा ईश्वर-तत्त्व उपदिष्ट हुआ है, अतएव वह माननीय है तथा प्रामाणिक है, इस सिद्धान्त को बुद्ध मानने के लिए कथमपि तत्पर नहीं हैं। बुद्ध बुद्धिवादी व्यक्ति थे। जो कल्पना बुद्ध की कसौटी पर नहीं कसी जा सकती है, उसे वे मानने को सर्वथा पराङ्मुख थे।

(घ) अभौतिकवाद

बुद्ध के इन विचारों को पढ़कर लोगों के मन में भावना उठ सकती है कि बुद्ध भौतिकवादी थे, जब प्रकृति के ही उपासक थे। इस ससार से अतिरिक्त किसी अन्य लोक की सत्ता नहीं मानते थे। परन्तु यह कल्पना अयथार्थ है। बुद्ध अनात्मवादी तथा अनीश्वरवादी होने पर भी भौतिकवादी न थे। जब उनके जीवन में भौतिकवादियों से उनकी या उनके शिष्यों की भेंट हुई, तब उन्होंने सदा जोरदार शब्दों में उनके मत का खण्डन किया।

पायासिराजञ्च सुत्त (दी० नि० २।१०) के अध्ययन से बुद्धमत के अभौतिकवादी होने का नितान्त स्पष्ट प्रमाण मिलता है। पायासी राजन्य बुद्ध का ही समकालीन था। वह कोशलराज प्रसेनजित् के द्वारा प्रदत्त 'सेतव्या' नामक नगरी का स्वामी था। उसकी यह मिथ्या दृष्टि थी—यह लोक भी नहीं है, परलोक भी नहीं है, जीव मर कर पैदा नहीं होते, अच्छे और बुरे कर्मों का कोई भी फल नहीं होता। पायासी सच्चमुच्च चार्वाक मत का अनुयायी था। अपने मत की पुष्टि में उसकी तीन युक्तियाँ थीं^१—(१) मरे हुए व्यक्ति लौटकर कभी परलोक के समाचार सुनाने के लिए नहीं आते। (२) धर्मात्मा आस्तिकों को भी मरने की इच्छा नहीं होती। यदि इस लोक में पुण्यसमार का फल स्वर्ग तथा आनन्द प्राप्त करना है तो क्यों धर्मात्मा पुरुष अपनी मृत्यु की कामना नहीं करता? (३) मृतक शरीर से जीव के जाने का कोई भी चिह्न नहीं मिलता। मरते समय उसकी देह से जीव को निकलते हुए किसी ने नहीं देखा, जीव के निकल जाने से शरीर हलका नहीं हो जाता, प्रत्युत वह पहिले से भी भारी बन बैठता है। इस तर्क

द्वितीय खण्ड (धार्मिक विकास)

शलम्वनमहत्त्व च प्रतिपत्तेर्द्वयोस्तथा ।
शनस्य वीर्यारम्भस्य उपाये कौशलस्य च ॥
दागममहत्त्वञ्च महत्त्वं बुद्धकर्मणः ।
तन्महत्त्वयोगाद्धि महायानं निरुच्यते ॥

(असग—महायान सूत्रालकार १९।५९-६०)

अष्टम परिच्छेद

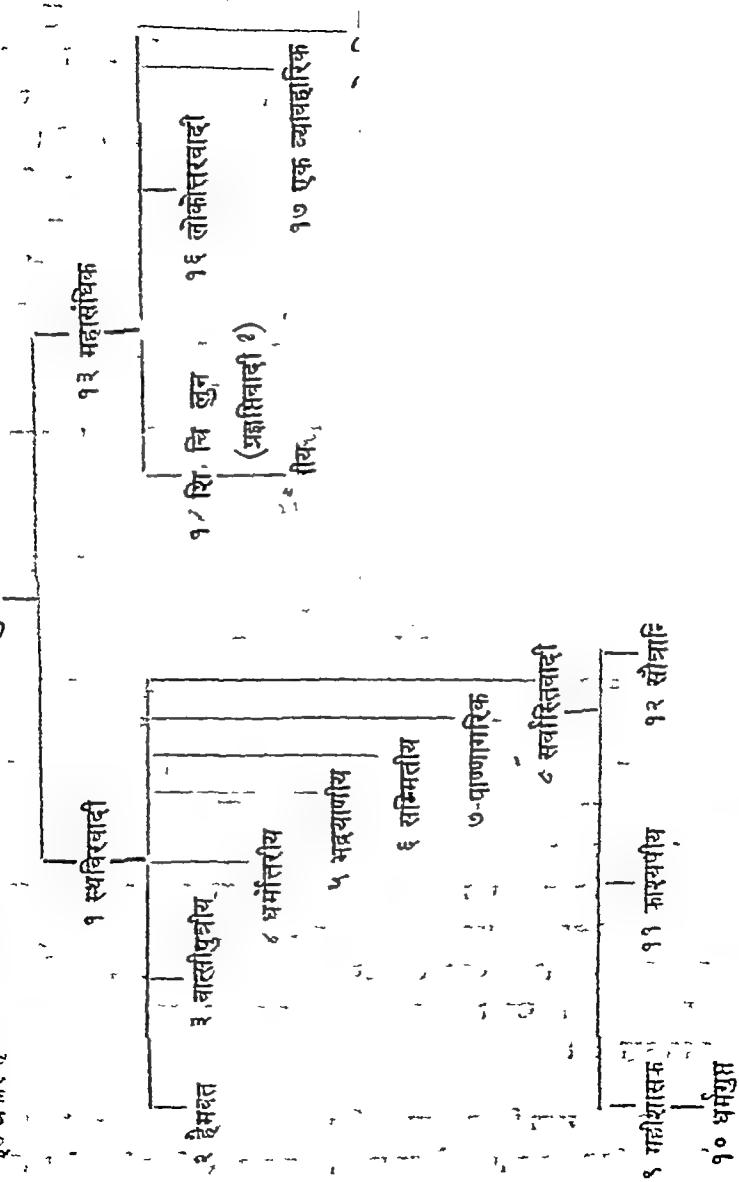
(क) निकाय तथा उनके मत

अशोककालीन ये बौद्ध सम्प्रदाय अष्टादश निकाय के नाम से बौद्ध ग्रन्था में खूब प्रसिद्ध हैं। 'निकाय' का अर्थ है सम्प्रदाय। इन निकायों के अनुयायियों का भारत के भिन्न भिन्न प्रान्तों में आधिपत्य था। बहुत शताब्दियों तक इनकी प्रभुता बनी रही। इन निकायों के अलग अलग सिद्धान्त थे जो कालान्तर में विलुप्त हो गये, परन्तु उनके उल्लेख पीछे के बौद्ध ग्रन्थों में ही नहीं, प्रत्युत ब्राह्मणग्रन्थों में भी पाये जाते हैं। परन्तु इन निकायों के नाम, स्थान तथा पारस्परिक सम्बन्ध के विषय में बौद्ध ग्रन्थों में ऐकमत्य दृष्टिगोचर नहीं होता। कथा वत्थु^१ की रचना का उद्देश्य यही था कि इन निकायों के सिद्धान्तों की समीक्षा स्थविरवादी मत की दृष्टि से की जाय। मोग्गलिपुत्त तिस्स (वि० पू० तृतीय शतक) ने इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ की रचना कर प्राचीन मतों के रहस्य तथा स्वरूप के परिचय देने का महनीय कार्य किया है। आचार्य वसुमित्र ने 'अष्टादश निकाय शास्त्र'^२ की रचना कर इन निकायों के सिद्धान्तों का विशद वर्णन किया है। दोनों ग्रन्थकारों की दृष्टि में भेद है। तिस्स थेरवादी हैं तथा वसुमित्र सर्वास्तिवादी। दृष्टि की भिन्नता के कारण आलोचना का भेद होना स्वाभाविक है, परन्तु दोनों में प्रायः एक समान सिद्धान्तों का ही निर्देश किया गया है जिससे इन सिद्धान्तों की ख्याति तथा प्रामाणिकता के विषय में किसी प्रकार का सन्देह नहीं रह जाता।

१ तिस्स की रचना होने पर भी कथावत्थु का इतना आदर है कि वह त्रिपिटक के अन्तर्गत माना जाता है। इसका उपादेय अंग्रेजी अनुवाद लण्डन की पाली टेक्स्ट सासाइटी ने प्रकाशित किया है।

२ इस ग्रन्थ का मूल संस्कृत उपलब्ध नहीं, परन्तु चीनी भाषा में इसका अनुवाद उपलब्ध है जिसका अंग्रेजी में अनुवाद जापानी विद्वान् प्रो० मसूदा ने किया है। (द्रष्टव्य 'एशिया मेजर' भाग २, १९२५)

‘चीन भाषा में अनुवादित भदन्त वसुमित्र प्रणीत ‘अष्टादश निकाय’ ग्रन्थ के अनुसार ग्रह अर्द्धरात्रि शासनाभेद एवं प्रकार है —



इन अष्टादश विभागों की उत्पत्ति आद्योक्त से पहिले ही हो चुकी थी। वे उनके बाद इस साम्प्रदायिक मतभेद का प्रचार वहाँ नहीं प्रसृत होकर बर्म के विपुल प्रसार के साथ-साथ विभिन्न सिद्धान्तों की कल्पना के कारण बर्मान सम्प्रदायों की उत्पत्ति तथा प्रुष्टि होती ही रही। 'अनास्तु' में इन अष्टादश तथा अपेक्षाकृत नवीन भक्तों के भी सिद्धान्तों के वर्णन मिलता है। ब्रह्मदेवार्चन बौद्धवादी सम्प्रदाय से अलग आचार्यों द्वारा राजाओं के राज्य में विस्तार पानेवाले 'अन्यक' सम्प्रदाय की उत्पत्ति हुई। आग्रप्रदायों की राजधानी बाम्बकटक (जिसे पुन्ड्र का 'वरकोकाड' नगर) इस सम्प्रदाय का केन्द्रस्थल था। इसी अन्यक सम्प्रदाय से ईसवी पूर्व प्रथम शताब्दी में आरम्भ सम्प्रदायों का अन्य रूप—पूर्वशैलीय, अपरशैलीय, राजगिरिक तथा सिद्धार्थक। बाम्बकटक का प्रधान स्तूप ही महाचैत्य के नाम से प्रसिद्ध था। इसी कारण वहाँ का सम्प्रदाय 'बौद्धवादी कट्टाया'। 'राजगिरिक' तथा 'सिद्धार्थक' नामकरण के कारण वह पता नहीं चलता, परन्तु पूर्वशैलीय तथा अपरशैलीय सम्प्रदाय बाम्बकटक के पूर्व तथा पश्चिम में होनेवाले दो पर्वतों के ऊपर स्थित विहारों के कारण इन नामों से अभिहित हुये हैं। इसका पता हमें ओडिशाप्रान्तों से चलता है। राजगिरिक भी बाम्बक सम्प्रदाय के अन्तर्गुह्य के परन्तु बाम्बक देश में इनका केन्द्र 'अन्यपि' नहीं था। वह वही कहा जा सकता। 'अनास्तु' में इनके द्वारा सिद्धान्तों का अन्वय किया गया है जिसमें से आठ इनके तथा सिद्धार्थों के एक समान हैं। अतः इन दोनों का आपस में सम्बन्ध रहना अनुमानित है। सिद्धार्थ के नामकरण का तो पता नहीं चलता परन्तु इनके सिद्धान्तों की समानता बताती है कि वे तो एक दूसरे से निकल आये हैं। दोनों का उद्गम स्थान एक ही था। वे आगे ही अन्यक विभाग आग्रप्रदायों के समान में बहुत ही उन्नत दशा में थे। आग्र राजा तथा उनकी राज्यों बौद्धधर्म में निरौष अनुयायी थी, इसी कारण आग्रदेश अनेक शताब्दियों तक बौद्ध धर्म का प्रोत्साहन रहा है।

इसी 'अन्यक विभागों' का परिमिश्रित विकसित रूप 'महाबोध' है। महर्षि विंशति में विंश सिद्धान्तों को लेकर अपना सम्प्रदाय स्थापित करने के प्रयत्न किए

उन्हीं सिद्धान्तों का अन्तिम विकास महायान सम्प्रदाय में हुआ।
महायान के विशिष्ट सिद्धान्त यान का अर्थ है मार्ग और महा का अर्थ है बड़ा। अतः महा-यान का अर्थ हुआ बड़ा या श्रेष्ठ अथवा प्रशस्त मार्ग। इस मत के अनुयायियों का कहना है कि जीव को चरम लक्ष्य तक पहुँचाने में यही मार्ग सबसे अधिक सहायक है। स्थविरवाद अन्तिम लक्ष्य तक नहीं पहुँचाता। इसीलिये उसे 'हीनयान' सज्ञा दी गयी। हीनयान से महायान की विशेषता अनेक विषयों में स्पष्ट है। अपनी इन्हीं विशेषताओं के कारण इस मत के अनुयायी अपने को महायानी—अर्थात् प्रशस्त मार्गवाला—कहते थे —

(१) बोधिसत्त्व की कल्पना—हीनयान मत के अनुसार अर्हत् पद की प्राप्ति ही भिक्षु का परम लक्ष्य है। निर्वाण प्राप्त कर लेने पर भिक्षु क्लेशों से रहित होकर आत्म-प्रतिष्ठित हो जाता है। वह जगत् का उपकार कर नहीं सकता। परन्तु बोधिसत्त्व महामैत्री और करुणा से सम्पन्न होता है। उसके जीवन का लक्ष्य ही जगत् के प्रत्येक प्राणी को क्लेश से मुक्त करना तथा निर्वाण में प्रतिष्ठित कराना होता है।

(२) त्रिकाय की कल्पना—धर्मकाय, सभोगकाय और निर्माणकाय—ये तीनों काय महायान को मान्य हैं। हीनयान में बुद्ध का निर्माण काय ही अभीष्ट है। वे लोग धर्मकाय की भी कल्पना किसी प्रकार मानते थे। परन्तु हीनयानी धर्मकाय से महायानी धर्मकाय में विशेष अन्तर है।

(३) दशभूमि की कल्पना—हीनयान के अनुसार अर्हत् पद की प्राप्ति तक केवल चार भूमियाँ हैं—(१) सोतापन्न (२) सङ्ख्वागामी (३) अनागामी तथा (४) अर्हत्। परन्तु महायान के अनुसार निर्वाण की प्राप्ति तक दशभूमियाँ होती हैं। ये सोपान की तरह हैं। एक के पार करने पर साधक दूसरे में प्रवेश करता है।

(४) निर्वाण की कल्पना—हीनयानी निर्वाण में क्लेशावरण का ही अपनयन होता है, परन्तु महायानी निर्वाण में ज्ञेयावरण का भी अपसारण होता है। एक दुःखाभाव रूप है, तो दूसरा आनन्द रूप है।

(५) भक्ति की कल्पना—हीनयान मार्ग विलकुल ज्ञानप्रधान मार्ग है। है। बुद्ध मार्ग पर चलना ही उसका चरम लक्ष्य है।

बाल में मूर्ति का प्रतीक स्थान है। कुछ सम्भारण मानव व होकर सोनेदार पुरुष थे। तपस्वी मूर्ति करण से ही मानव इस गुणवत्पुरुष संसार से पार कर सकते हैं। मूर्ति को प्रभय देने के कारण ही महात्मा के समय में बुद्ध की मूर्तियों का निर्माण होने लगा। अतः महात्मा के कारण बौद्धधर्मा—चित्रकला तथा मूर्ति कला—की विरोध प्रवृत्ति हुई। शुद्धबुद्ध में बौद्धधर्मा के विरुद्ध का कही प्रवृत्ति कारण है।

इन्हीं उपर्युक्त महात्मा सम्प्रदाय की विशेषताओं का विस्तृत विवेचन नीचे बतकर किया जावेगा।

(ख) निष्कार्यों के मत

१

(१) महासंघिक का मत

अष्टादश निष्कार्यों के मतों के अन्तर्गत की यहाँ व्यवहारकता नहीं। केवल दो प्रधान मतों का विवरण यहाँ दिया गया है। मूल बौद्धसंघ से अलग होनेवाला यही पहला सम्प्रदाय था। वैरागी की द्वितीय संमेलि (सन् ४८३) के समय से ही ये लोग अलग हो गये और वैरागी में बाहर हुए चार निष्कार्यों के संघ के साथ अपने सिद्धान्तों की प्रति करने के लिये इन्होंने अलग संघ की। स्वविराही चरित्रकों से परम्परा महासंघिक विनय के कठिन नियमों में संशोधन कर साधारण लोगों के लिये अनुकूल बनाने के पक्ष में थे। इनके विनयविनय सिद्धान्तों के विषय में हमें कुछ भी नहीं कहना है। व्यावहारिक की दृष्टि से इनका संशोधन विशेष महत्व का नहीं प्रतीत होता; परन्तु उनका कुछ और धर्म विनय सिद्धान्त प्रतीत महत्वपूर्ण है। सिध्य तथा बहुविध शक्तों से इन सिद्धान्तों का अध्ययन प्रारम्भ किया है। यहाँ इनके कठिन प्रविष्ट सिद्धान्तों का उल्लेख करके प्रतीत होता।

महासंघिकों का यह सर्वमान्य सिद्धान्त था कि कुछ अनुकूल नहीं व अपि तु कोकिलर थे। उनका शरीर कलाप्रव (विशुद्ध, शेष रहित) प्रतीत होता था। अतः वे निष्कार्य-स्वभाव एवं शक्तों शक्तों से विमुक्त थे।

(१) कुछ की अपरिमित कलाप्रव के कारण कर सकते थे अतः उनमें इन्हीं काकोत्तरता शक्ति की कि वे अपनी इच्छानुसार अगणित भौतिक शक्तों को एक साथ ही प्रारम्भ कर सकते थे। उनका मत अपरिमित था

तथा उनकी आयु भी असम्यक् थी। वे अवान्तर बातें बुद्ध के लोकोत्तर होने से स्वतः सिद्ध हैं।

२—बुद्ध ने जिन सूत्रों का उपदेश दिया है वे स्वतः परिपूर्ण हैं। बुद्ध ने धर्म को छोड़कर अन्य किसी बात का उपदेश दिया ही नहीं। अतएव उनकी शिक्षा परमार्थ सत्य के विषय में है, व्यावहारिक सत्य के विषय में नहीं। परमार्थ सत्य शब्दों के द्वारा अवर्णनीय है। पाली त्रिपिटकों में दी गयी शिक्षायें व्यावहारिक सत्य के विषय में हैं, परमार्थ के विषय में नहीं।

३—बुद्ध की अलौकिक शक्तियों की इयत्ता नहीं। वे जितनी चाहें उतनी शक्तियाँ एक साथ प्रकट कर सकते हैं।

४—अन्वका कहना है कि बुद्ध और अर्हत् दोनों एक कोटि में नहीं रक्खे जा सकते। दोनों में दस प्रकार के 'बल' होते हैं^१। अन्तर इतना ही है कि बुद्ध 'सर्वाकारण' हैं अर्थात् उनका ज्ञान प्रत्येक वस्तु के विषय में विस्तृत व्यापक तथा परिपूर्ण होता है परन्तु अर्हत् का ज्ञान एकाग्र और अपूर्ण होता है।

बोधिसत्त्व संसार के प्राणियों को धर्म का उपदेश करने के लिये स्वतः अपनी स्वतन्त्र इच्छा से जन्म ग्रहण करते हैं। जातकों की कथाओं में इस सिद्धान्त का पर्याप्त परिचय मिलता है तथा महायान के प्रमुख आचार्य (२) बोधि ज्ञान्तिदेव 'शिक्षा-समुच्चय' तथा 'धर्मचर्यावतार' में इसका भली-सत्त्व को भौति वर्णन किया है। बोधिसत्त्वों को मातृ-गर्भ में भ्रूण के नाना-कल्पना वस्थाओं को पार करने की आवश्यकता नहीं होती। प्रत्युत वे स्वतः हस्ती के रूप में माता के गर्भ में प्रवेश करते हैं और उसी

१ दस प्रकार के बल से समन्वित होने के कारण ही बुद्ध का नाम 'दशबल' है। दशबलों के नाम ये हैं—

(१) स्थानास्थानं वेत्ति (२) सर्वत्र गामिनीं च प्रतिपद वेत्ति। (३) नानाधातुकं लोकं विन्दति (४) अधिमुक्तिनानात्व वेत्ति। (५) परपुरुषचरितकुशलानि वेत्ति (६) कर्मबलं प्रति जानन्ति शुभाशुभम् (७) क्लेश व्यवदान वेत्ति, ध्यानसमापत्तिं वेत्ति (८) पूर्वनिवास वेत्ति (९) परिशुद्धदिव्यनयना भवन्ति। (१०) सर्वक्लेश विनाश प्राप्नोन्ति। महावस्तु पृ० १५९-१६० ॥ ये ही दशबल हसी रूप में कथावस्तु और मज्झिम निकाय में भी उपलब्ध हैं।

एत को बाहिने तरफ से निकलकर जन्म ग्रहण कर लेते हैं। बोधिसत्व को यह कल्पना निरान्त प्रतीत है। परन्तु स्वविरागी इसमें कबिक भी निरन्तर नहीं करते^१।

अर्हत् के स्वरूप लेकर भी महासंनिकों में पर्याप्त वास्तोश्रमा की है। वेर-पादियों के अनुसार अर्हत् ही प्रत्येक व्यक्ति का महनीय आदर्श है जिसकी प्राप्ति के लिये हर साधक को सर्वथा प्रयत्नशील होना चाहिये। परन्तु यह (३) अर्हत् सिद्धांत बौद्ध मतधर्मों को पसन्द नहीं आ। इसके अनुसार (४) का स्वरूप अर्हत् ब्रह्मों के द्वारा अनुमाना जा सकता है। (५) अर्हत् होने पर भी उसमें अज्ञान रहता है। (६) अर्हत् होने पर भी बड़े संतान और उषिह होते हैं। (७) अर्हत् ब्रह्मों की सहायता से अन्य प्राण करता है। अर्हत् विषयक इन विचारों का अण्डन वेरवादी सिद्ध में 'कमावत्सु' में किया है।

लोत्थापन साधक अपने मार्ग से च्युत होकर परावृत्त होता है परन्तु अर्हत् कभी अपने मार्ग से च्युत नहीं होता। एक बार अर्हत् (८) लोत्थापन पद की प्राप्ति होने पर वह सदा ही परस्व (स्विर) रहता है। वह कभी भी अपरस्व नहीं हो सकता।

इन्द्रियों का रूप अज्ञान भौतिक है। वे केवल मांसस्थ है। नेत्र इन्द्रिय न तो निरवों को देखती है और न श्रोत्र इन्द्रिय निरवों को श्रुती है। इन्द्रियों अपने निरवों को ग्रहण करती ही नहीं। यह सिद्धान्त बसुमित्र के (९) इन्द्रिय प्रण के आकार पर है परन्तु 'कमावत्सु' में ता महासंनिकों की इन्द्रियनिरवक कल्पना ठीक इससे विपरीत की गयी है।

सर्वास्तिविरागियों (जो स्वविरागियों को ही बधराका हैं) के अनुसार अर्हत्सुद्धा धर्म तीन हैं (१) आकाश (२) प्रतिसंनिकविरोध (३) अग्रतिसंनिक विरोध। परन्तु महासंनिकों के अनुसार इसकी संख्या १ है। तीन ३ अर्हत्सुद्धा तो नहीं हैं चार आकाश हैं—(१) आकाशानन्ताकाल। (२) अन्तःकालानन्ताकाल। (३) अक्षिप्रमाकाल (४) वेरसंनिकसंनिककाल तथा वा धर्म अण्व भी हैं^२।

१ कमावत्सु भा. १२५, १२४।

२ महासंनिक मत के सिद्धान्त के लिये देखिये—

(२) सम्मितीय सम्प्रदाय

सम्मितीयों का प्रसिद्ध नाम वात्सीपुत्रीय है। यह थेरवाद की ही उपशाखा है जो कि अशोक से पूर्व में ही मूल शाखा से अलग हो गयी थी। हर्षवर्धन के समय में इस सम्प्रदाय की विशेष प्रधानता थी। इसका पता **नामकरण** तत्कालीन चीनी यात्रियों के विवरणों से मिलता है। इस सम्प्रदाय की प्रधानता पश्चिम में सिन्धु प्रान्त में तथा पूर्व में वज्जाल में थी। इनके अपने विशिष्ट सिद्धान्त थे परन्तु इनके पुद्गल के सिद्धान्त ने अन्य सिद्धान्तों को दबा दिया था। ब्राह्मण दार्शनिकों (विशेषकर उद्योतकर और वाचस्पति) ने सम्मितीयों के पुद्गलवाद का उल्लेख अपने ग्रन्थों में किया है। इस सिद्धान्त की महत्ता का परिचय इसी बात से लग सकता है कि वसुवन्धु ने अपने अभिधर्म-कोष के अन्तिम परिच्छेद में 'पुद्गलवाद' का विस्तृत खण्डन किया है तथा तिष्य ने 'कथावत्थु' में खण्डन करने के लिये सर्व प्रथम इसी मत को लिया है।

सम्मितीयों ने लोकानुभव की परीक्षा कर यह परिणाम निकाला है कि इस शरीर में 'अह' इस प्रकार की एकाकार प्रतीति लक्षित होती है जो क्षणिक न होकर चिरस्थायी है। यह प्रतीति पञ्च स्कन्धों के सहारे उत्पन्न नहीं की जा सकती। कोई भी पुरुष केवल एक ही व्यक्ति के रूप में कार्य करता है या सोचता है, पाँच विभिन्न वस्तुओं के रूप में नहीं। मनुष्य के गुण (जैसे छोटापजत्व) भिन्न-भिन्न जन्मों में भी एक ही रूप से अनुस्यूत रहते हैं। इन घटनाओं से हमें वाध्य होकर मानना पड़ता है कि पञ्च-स्कन्धों के अतिरिक्त एक नवीन मानस व्यापार विद्यमान है जो अहभाव का आश्रय है तथा एक जन्म से दूसरे जन्म में कर्मों के प्रवाह को अविच्छिन्न रूप से बनाये रहता है। स्कन्धों के परिवर्तन के साथ ही साथ मानस व्यापार भी बदलता रहता है। अतः इन पञ्चस्कन्धों के द्वारा ही अतीत जन्म तथा उसके घटनाओं की स्मृति की व्याख्या भली-भाँति नहीं हो सकती। अतः वाध्य होकर सम्मितीयों ने एक छठे (षष्ठ) मानस व्यापार की सत्ता अङ्गीकार की। इसी मानस व्यापार का नाम 'पुद्गल' है। यह पुद्गल स्कन्धों के साथ ही रहता है। अतः निर्वाण में

डा० दत्त—(६० हि० छा० भाग १३ पृ० ५४९-५८०)

(६० हि० छा० भाग १४ पृ० ११०-११३)

यह स्वप्नों का निरोध हो जाता है तब पुत्रस्य का भी उपशम आवश्यक नहीं है। यह पुत्रस्य न तो संसृत कहा जा सकता है और न असंसृत। पुत्रस्य स्वप्नों के समान अनिद्र नहीं है। अतएव उसमें संसृत यमों का गुण विद्यमान नहीं रहता। पुत्रस्य निर्वाण के समान न तो अपरिवर्तनीय है और न निरवस्थायी है। इसलिए उसको असंसृत भी नहीं कह सकते। इस सिद्धान्त का प्रतिपादन ब्रह्मिन्त्र ने इन शब्दों में किया है—

(१) पुत्रस्य न तो स्वप्न ही है और न स्वप्न से भिन्न है। स्वप्नों आत्मतन्त्रों तथा प्राणियों के संसृत्य के सिद्धे पुत्रस्य राज्य का व्यवहार किया जाता है।

(२) यम पुत्रस्य को छोड़ करके अन्यन्तर ग्रहण नहीं कर सकते। यम के अन्यन्तर ग्रहण करते हैं तो पुत्रस्य के साथ ही करते हैं।

ब्रह्मिन्त्र ने पुत्रस्यवाद के अतिरिक्त अन्य कई सिद्धान्तों का वर्णन किया है। न नीचे दिये जाते हैं। (क) पञ्चविहास न तो पूर्ण उत्पन्न करते हैं और न विराम। (ख) विराम उत्पन्न करने के सिद्धे साधक को सेवा-कर्म्य कर्मों को छोड़ना पड़ता है। वर्तन मार्ग में रहने पर संनोचनों सिद्धान्त का नाश नहीं होता प्रयुक्त भाषणा-मार्ग में प्रयुक्त होने पर इन संनोचनों का नाश आवश्यक नहीं है।

। ७८ ७८८

१. वेदवादी और सर्वास्तिवादी शाला ने बड़े विस्तार तथा धम्मीरता के साथ इस मत का समर्थन किया है। ब्रह्म-वैश्वदेवी-सौत ग्वोरी काफ़ी बुद्धिपूर्व (विद्वत्सर्व १९१८) का मत परिलक्षित है। यह पुत्रस्य सम्मिलनों का विविध मत का परन्तु मूलानिद्र, यमगुण तथा संनोचनवादी सम्प्रदाय के अनुयायी लोग भी इस व्यक्ति की सत्ता को स्वीकार करते हैं। वे कहते हैं कि यह व्यक्ति अनिर्वचनीय रूप है। न तो पञ्चस्वप्नों के साथ इसका सम्बन्ध है और न भिन्न।

२. सम्मिलनों के सिद्धान्त के सिद्धे ब्रह्म

(अ) पुर्ण-इन्द्रवैश्वदेविका काफ़ी विविध एवं एविकस्य भाग ११४ ११८-१९ तथा (इ) हि का भाग १५४ ९-१०) (११८) ११८-१९

१. अज्ञान निवृत्ति में महत्त्वपूर्ण होने के कारण वेदों का ही निवृत्ति का वर्णन दिया गया है। अन्य निवृत्तियों के वर्णन के सिद्धे देखिये—

(क) अज्ञान के अंगीही अज्ञान की मरिचक ११-२० पाणी-देवस्य सौतवादी)

नवम परिच्छेद

महायान सूत्र

(सामान्य इतिहास)

महायान सम्प्रदाय का अपना विशिष्ट त्रिपिटक नहीं है और यह हो भी नहीं सकता, क्योंकि महायान किसी एक सम्प्रदाय का नाम नहीं है। इसके अन्तर्गत अनेक संप्रदाय हैं जिनके दार्शनिक सिद्धान्तों में अनेकता पार्यक्ष्य है। होनेसाग ने अपने ग्रन्थ में बोधिसत्त्वपिटक का नामोल्लेख किया है और महायान के अनुसार विनयपिटक और अभिघम्म पिटक का भी निर्देश किया है। परन्तु यह कल्पित नाम प्रतीत होता है। यह किसी एक विशेष त्रिपिटक का नाम नहीं। नेपाल में नव ग्रन्थ विशेष आदर तथा श्रद्धा की दृष्टि से देखे जाते हैं। इन्हें नवधर्म के नाम से पुकारते हैं। यहाँ धर्म से अभिप्राय धर्मपर्याय (धार्मिक ग्रन्थों) से है। इन ग्रन्थों के नाम हैं—(१) अष्ट साहस्रिका प्रज्ञापारमिता। (२) सद्धर्म पुण्डरीक (३) ललिते विस्तर (४) ललावतार सूत्र (५) सुवर्णप्रभास (६) गण्डव्यूह (७) तथागत गुह्यक अथवा तथागत-गुणज्ञान (८) समाधिराज। (९) दशभूमिक अथवा दशभूमेस्वर। इन्हें 'वैपुल्यसूत्र' कहते हैं जो महायान सूत्रों की सामान्य सज्ञा है। ये ग्रन्थ एक संप्रदाय के नहीं हैं और न एक समय की ही रचनाएँ हैं। सामान्य रूप से इनमें महायान के सिद्धान्तों का प्रतिपादन है। एतावता नेपाल में इन ग्रन्थों के प्रति महती आस्था है। महायान के मूल सिद्धान्तों के प्रतिपादन अनेक सूत्र इन ग्रन्थों से अतिरिक्त भी हैं। इन सूत्रों में से महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का संक्षिप्त परिचय यहाँ दिया जायेगा। इन्हीं सूत्रों के सिद्धान्तों को ग्रहण कर पिछले दार्शनिकों ने अपने प्रामाणिक ग्रन्थों में विस्तारपूर्वक विवेचन किया है। अतः इन सूत्रों की परम्परा से परिचय पाना बौद्ध दर्शन के जानकारी के लिये नितान्त आवश्यक है।

(१) सद्धर्म-पुण्डरीक

भक्तिप्रवण महायान के विविध आकार के परिचय के निमित्त इस सूत्र का अध्ययन नितान्त आवश्यक है। ग्रन्थ का नामकरण विशेष सार्थक है। पुण्डरीक (श्वेतकमल) पवित्रता तथा पूर्णता का प्रतीक माना जाता है। जिस प्रकार

महिन पंक से उत्पन्न होने पर भी कमल महिनता से स्पृह नहीं होता। उसी प्रकार बुद्ध जन्म में उत्पन्न होकर भी इसके प्रपंच तथा कलेश से सर्वथा अस्पृह हैं। इस महत्त्वशाली सूत्र का मूल संस्कृत रूप प्रकाशित है^१ जिसमें ब्रह्म के साथ अनेक अर्थान्ते संस्कृत में दी गई हैं। सूत्र काशी कहा है। इसमें २० अध्याय या 'परिचर्य' हैं।

बीनी मास में इसके एक अनुवाद किसे बड़े से जिसके अन्त केवल तीन ही अनुवाद उपलब्ध होते हैं। इसका मूलरूप प्रथम शताब्दी में संस्कृत किया गया था क्योंकि बायसर्तुव (द्वितीय शताब्दी) ने इसे अपने ग्रन्थ में उद्धृत किया है। बीनी में प्रथम अनुवाद (अनुपलब्ध) १५५ ई. में किया गया था। उपलब्ध अनुवाद तीन हैं—बर्मरस (१८९ ई.), कुमारबीज (४ ई. के बाद प्राप्त), ज्ञानप्रस तथा बर्मप्रस (९१ ई.)। इन अनुवादों की तुलना करने पर ग्रन्थ के आन्तरिक रूप का परिचय मत्ती-मति करता है। नबिबो का कथन है कि इसी सूत्र के समान एक ग्रन्थ ग्रन्थ भी है—सुखमपुण्डरीक सूत्र शास्त्र (अनुपलब्ध) जिसका दो बार बीनी भाषा में अनुवाद किया गया। बोयिकवि (५८ ई.) तथा इसी समय के पाद रत्नमति ने इस अनुबन्ध के ग्रन्थ का बीनी में अनुवाद किया। सुखमपुण्डरीक के एक अंश का संयोगिक भाषा में अनुवाद भी उपलब्ध है जिससे उन्नी बीन में भी इस ग्रन्थ के विशेष प्रमाण का परिचय करता है^२।

बीन तथा अथास के बीनों में यह सूत्र से धार्मिक शिक्षा के लिए प्रथम ग्रन्थ माना गया है। इस ग्रन्थ के अन्तर्गत इन बीनों में अनेक टीकाओं तथा व्याख्याओं समान समान पर लिखी गईं^३। पूर्वोक्त अनुवादों में कुमारबीज का अनुवाद निम्नलिखित लोकप्रिय है। इतिहास के कथनानुसार यह ग्रन्थ उसके पुत्र दुर्ग-ती को कहा जाता

१ का कर्म तथा अधिकारों का संस्करण (लेखिका १९८) बुद्ध प्रभावशाली सं १ बुर्नाट का प्रथम अनुवाद पेरिस १८५२। कर्म का धर्मशी अनुवाद Sacred Book of East Asia भाग २१ १८८४।

२ बुद्धप्रभावशाली (संख्या १४ १९११) में मूल और अर्थमय टिप्पणियों के साथ प्रकाशित। का नबिबो ने सुखमपुण्डरीक का विशुद्ध संस्करण आधार से प्रकाशित किया है जिसमें अनेक नवीन हस्तलिखित प्रतियों का आधार दिया गया है।

३ ब्रह्म नबिबो की प्रस्तावना है २।

था । साठ साल के दीर्घजीवन में वे प्रतिदिन इसका पारायण किया करते थे । १२५२ ई० में निचिरेन के द्वारा स्थापित 'होषके-ग्रू' सम्प्रदाय का यही सर्वमान्य ग्रन्थ है । चीन तथा जापान के 'तेनदई' सम्प्रदाय इसी ग्रन्थ को अपना आधार मानते हैं । पूर्वी तुर्किस्तान में भी इसकी मान्यता कम न थी । वहा से उपलब्ध अशों के पाठ नेपाल की प्रतियों से कहीं अधिक विश्वसनीय तथा विशुद्ध हैं ।

इस ग्रन्थ में नाना प्रकार की कहानियों के द्वारा महायान के सिद्धान्तों का प्रतिपादन है । जिस महायान का रूप इसमें दृष्टिगोचर होता है वह उसका अवान्तरकालीन प्रौढ़ लोकप्रिय रूप है जिसमें मूर्तिपूजा, बुद्धपूजा, स्तूपपूजा आदि नाना पूजाओं का विपुल विधान मान्य है । 'भित्ति पर बुद्ध की मूर्ति बनाकर यदि एक फूल से भी उसकी पूजा की जाय, तो विक्षिप्तचित्त मूढ़ पुरुष भी करोड़ों बुद्धों का साक्षात् दर्शन कर लेता है' ।^१ बुद्ध अवतारी पुरुष थे । उनकी करोड़ों बोधिसत्त्व पूजा किया करते हैं और वे भी मानवों के कल्याणार्थ मुक्ति का उपदेश देते हैं । 'नमोऽस्तु बुद्धाय' इस मन्त्र के उच्चारण मात्र से मूढ़ पुरुष भी उत्तम अभ्योधि प्राप्त कर लेता है (२।९६) । 'पुण्डरीक' का प्रभाव बौद्धकला पर भी विशेष रूप से पड़ा है ।

(२) प्रज्ञापारमिता सूत्र

महायान के सिद्धान्तसूत्रों में प्रज्ञापारमिता सूत्रों का स्थान विशिष्ट है । अन्य सूत्र बुद्ध तथा बोधिसत्त्व के वर्णन तथा प्रणसा से ओतप्रोत हैं, परन्तु प्रज्ञापारमिता सूत्रों का विषय दार्शनिक सिद्धान्त है ।

पारमिताओं की संख्या ६ हैं^२— दान, शील, धैर्य, वीर्य, ध्यान और प्रज्ञा । इन छःओं का वर्णन इन सूत्रों में उपलब्ध होता है, पर प्रज्ञा की पूर्णता का विवरण विशेष है । 'प्रज्ञापारमिता' का अर्थ—सबसे उच्च ज्ञान । यह ज्ञान 'शून्यता' के विषय में है । ससार के धर्म (पदार्थ) प्रतिबिम्बमात्र हैं, उनकी वास्तव सत्ता नहीं

१ पुष्पेण चैकेन पि पूजयित्वा आलेख भित्तौ सुगतानविम्बम् ।

विक्षिप्तचित्ता पि च पूजयित्वा अनुपूर्वं द्रव्यन्ति च बुद्धकोटय ॥ (२।९४)

२ स्थविरवाद के अनुसार ये १० हैं—

दानं शीलं च नेकखमं पञ्चा-विरियं च पञ्चमं

खन्ति सखमधिराग मेस्तूपेक्खाति ये दस ।

है। इसी शून्यता का ज्ञान प्रज्ञा का महान् उत्कर्ष है। इस सूत्रों को प्राचीन मम्मता उचित है, इस सिद्धान्तों की व्याख्या नागार्जुन के प्रयोगों में मिलती है। १०९ ई. में एक प्रज्ञापारमिता सूत्र का अनुवाद चीनी भाषा में किया गया था, अतः इसकी प्राचीनता मान्य है।

प्रज्ञापारमिता सूत्रों के अनेक संस्करण चीनी, तिब्बती तथा संस्कृत में उपलब्ध होते हैं। नेपाथ की परम्परा के अनुसार मूल प्रज्ञापारमिता अष्टाश्लोकी का या जिसका संक्षेप एक श्लोक २५ हजार, १ तथा ८ हजार श्लोकों में अष्टा-न्तर में किया गया था। इसी परम्परा बतलाती है कि मूल सूत्र ८ हजार श्लोकों का ॥ या। उसी में कई कई कथानियों तथा बच्चों कोड़कर इसका निस्तुत रूप प्रस्तुत किया गया। यही परम्परा ऐतिहासिक दृष्टि से निरवरोधी तथा माननीय है। चीनी तथा तिब्बती सम्प्रदाय में अनेक संस्करण मिलते हैं। संस्कृत में उपलब्ध प्रज्ञापारमिता सूत्रों के संस्करण ये हैं—प्रज्ञापारमिता एक श्लोक श्लोकों की (शतसाहस्रिका) २५ हजार श्लोकों की (पञ्चविंशति साहस्रिका), ८ हजार श्लोकों की (अष्टसाहस्रिका) २६ हजार श्लोकों की (सार्धद्विंशति साहस्रिका) ७ श्लोकों की (सप्तश्लोका) ब्रह्मसूत्रिका प्रज्ञापारमिता अस्पासरी

१ वे ग्रन्थ पद्य में ही हैं केवल ग्रन्थ परिमाण के लिए १२ अक्षरों के श्लोक में ब्रज्जा करने की बात है।

२ संस्करण विष्णुश्रीविष्णु इतिहास (कलकत्ता) में प्रत्यक्ष चोप द्वारा १९ २-१४ परन्तु अपूर्ण। चीनी तथा बौद्धों की भाषाओं में इसके अनुप्रास मध्य एशिया में उपलब्ध हुए हैं। (इहम्ब Hoernle-Ms Remains.)

३ कलकत्ता ओरियण्टल सारीज (वॉ २८) में जो एन दत्त के द्वारा सम्पादित, कलकत्ता १९३६। यह ग्रन्थ प्रज्ञापारमिता तथा मैत्रेयनागार्जुन 'अभि-सम्बालांश्वर कारिका' के पश्चात् सम्बन्ध का महीमांति प्रकाश करता है।

४ विविधविधिका ऐतिहास कलकत्ता (१८८८) में-जो एजेन्ड दत्त मिश्र के द्वारा सम्पादित। शान्तिदेव के शिष्यासमुदाय में, इसके उद्धारन मिलते हैं (इहम्ब पृष्ठ १९९)।

५ मैत्रेयसूत्र के द्वारा सम्पादित तथा अनुवादित Sacred Books of East Asia ४९ द्वितीय खण्ड। इस ग्रन्थ के संस्कृत-तथा बौद्धों अनुवाद के समय

प्रज्ञापारमिता, प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्र^१ ।

इन विविध संस्करणों के तुलनात्मक अध्ययन से यही प्रतीत होता है कि अष्टसाहस्रिका ही मूल ग्रन्थ है जिसने अनेक अशो के जोड़ने से वृहदाकार धारण कर लिया तथा अनेक अशों को छोड़ कर लघुकाय बन गया । इस ग्रन्थ का प्रभाव माध्यमिक तथा योगाचार के आचार्यों पर बहुत अधिक रहा है । नागार्जुन ने शून्यता के तत्त्व को यहीं से ग्रहण किया है । उन्हें इस तत्त्वका उद्भावक मानना ऐतिहासिक भूल है । नागार्जुन, असग तथा वसुवन्धु ने इन प्रज्ञापारमिताओं पर लम्बा चौड़ी व्याख्याएँ लिखी हैं जो मूलसंस्कृत में उपलब्ध न होने पर भी चीनी तथा तिब्बती अनुवादों में सर्वथा सुरक्षित हैं ।

‘प्रज्ञापारमिता’ शब्द के चार भिन्न भिन्न अर्थ होते हैं । दिङ्नाग ने इन अर्थों को ‘प्रज्ञापारमिता पिण्डार्थ’ की पहिली कारिका में दिया है—

प्रज्ञापारमिता ज्ञानमद्वय स तथागत ।

साध्यतादर्थ्ययोगेन ताच्छब्द ग्रन्थमार्गयो ॥

दिङ्नाग का यह ग्रन्थ अभी तिब्बती अनुवाद में ही उपलब्ध है । परन्तु इस कारिका को आचार्य हरिभद्र ने अपने ‘अभिसमयालकारालोक’ नामक अभिसमय की टीका में उद्धृत किया है । इसके अनुसार प्रज्ञापारमिता अद्वैत ज्ञान तथा बुद्ध के धर्मकाय का सूचक है । यही कारण है कि बौद्धधर्म के परमतत्त्व के प्रतिपादक होने के कारण इन सूत्रों पर बौद्धों की महती आस्था है । इसको वे लोग बड़ी पवित्रता तथा पावनता की दृष्टि से देखते हैं और बौद्ध देशों के प्रत्येक मन्दिर में इस सूत्र की पोथियाँ रखी जाती हैं, पूजी जाती हैं तथा विपुल श्रद्धा की भाजन हैं ।

(२) गण्डव्यूह सूत्र

चीनी तथा तिब्बती त्रिपिटकों में ‘बुद्धावतंसक’ सूत्रों का उल्लेख महायान के सूत्रों की सूची में उपलब्ध होता है । इस सूत्र को आधार मान कर चीनमें

अश मध्यएशिया से डा० स्टाइन को प्राप्त हुए हैं तथा अनुवाद के साथ सम्पादित भी किये गये हैं । (Hoernle-Ms. Ramana's pp. १७६, १९५ तथा २१४-२८८)

१ इसका भी सम्पादन तथा अनुवाद वज्रच्छेदिका के साथ डा० मैक्समूलर ने किया है—(अष्टव्य S B E भाग ४९, २-खण्ड) तिब्बती अनुवाद का भी अंग्रेजी अनुवाद उपलब्ध है ।

अधर्तसक' मत की उत्पत्ति ५५७ ई. से ५८९ ई० के मध्य में हुई। आपान में 'किंग' सम्प्रदाय का मूल प्रथम यही सूत्र है। यह सूत्र मूल संस्कृत में उपलब्ध नहीं होता परन्तु 'मध्यमबृह-महाभान सूत्र' इस अधर्तसकसूत्र से सम्बद्ध प्रतीत होता है क्योंकि इस सूत्र के चीनवेदीय अनुवाद के साथ इसकी समानता पर्याप्त रूप से है। प्रथम नामक एक युवक परमत्त्व की प्राप्ति के विभिन्न विद्या-विद्वत् ब्रह्मा है जाया प्रकार के लोगों से शिक्षा पता है परन्तु अन्ततः मन्त्रुषी के अनुग्रह से वह परमार्थ को प्राप्त करने में समर्थ होता है। शिक्षासम्बन्ध में इस सूत्र से अनेक उद्धरण उपलब्ध होते हैं। इस सूत्र के अन्त में गुरुवारी अभिवादन गद्या' नामक ११ श्लोक इतों में एक मन्त्रोक्त स्तुति उपलब्ध होती है जिसमें महाभान के सिद्धान्तों के अनुसार बुद्ध की कामिगम स्तुति की गई है।

(४) दशभूमिक सूत्र

इस सूत्र को दशभूमिक या दशभूमेस्वर के नाम से पुकारते हैं। यह अन्तर्गत का ही एक अन्त है। परन्तु प्रायः स्वतन्त्र रूप से अधिकतर उपलब्ध होता है। इस सूत्र का निम्न ब्रह्मण्य एक पञ्चश्लोके के लिए दशभूमियों का क्रमिक वर्णन है। बोधिसत्त्व ब्रह्ममर्मा में इस दशभूमियों का विस्तृत वर्णन किया है। प्रायः मध्य में है और प्रथम परिच्छेद में संस्कृतमन्त्री पापाएँ भी हैं। यह निम्न महाभान मत में अपना विशेष स्थान रखता है। इसी निम्न को लेकर आचार्यों ने भी मध्य मध्य श्रमों की रचना की है।

चीनी मध्य में इसके बार अनुवाद मिलते हैं जिनमें सबसे प्राचीन अनुवाद बर्मरस का २९७ ई. में किया हुआ है। इसके अतिरिक्त कुमार चीन (८९ ई.) बोधिसत्त्व (५ - ५१९) और शिन्धर्म (७८९ ई.) ने चीनी मध्य में किया है। मार्मार्तुन ने इसके एक अन्त पर 'दशभूमिक विभाजक शास्त्र' नामक व्याख्या लिखी की जिसका भी चीनी अनुवाद कुमारचीन ने किया है। इसमें केवल दशभूमिक दो भूमियों का ही वर्णन है^१।

^१ इस सूत्र का प्रथमस्तव तथा सम्प्रदाय का अनुवाद के नामधारी में आपान के १९२४ ई. में किया है। इसका बहोवा से भी G. O. B. में यह प्रथम निम्न रखा है।

^२ बाव रद्वैर भी इसके मूल संस्कृत का रत्नप्रदान तथा प्रथम भूमि बाव परिच्छेद का अन्तिम में अनुवाद किया है, हास्यक १९२९।

(५) रत्नकूट

चीनी त्रिपिटक तथा तिब्बती कजूर का 'रत्नकूट' एक विशेष अंश है। इसमें ४९ सूत्रों का संग्रह है जिनमें सुखावती व्यूह, अक्षोभ्य व्यूह, मञ्जुश्री बुद्धक्षेत्र-गुण व्यूह, काश्यप परिवर्त तथा 'परिपृच्छा' नामक अनेक ग्रन्थों का विशेषकर समुच्चय है। संस्कृत में भी रत्नकूट अवश्य होगा। परन्तु आजकल वह उपलब्ध नहीं है। रत्नकूट के ग्रन्थ स्वतन्त्र रूप से संस्कृत में भी यत्र तत्र उपलब्ध हैं। 'काश्यप परिवर्त' के मूल संस्कृत के कुछ अंश खोदान के पास उपलब्ध हुए हैं और प्रकाशित हुए हैं। इसका सबसे पहला अनुवाद १७८ ई०-१८४ ई० तक चीनी भाषा में हुआ था। इस ग्रन्थ में बोधिसत्व के स्वरूप का वर्णन तथा शून्यता का प्रतिपादन अनेक कथानकों के रूप में किया गया है। बुद्ध के प्रधान शिष्य-काश्यप—इस सूत्र के प्रवचनकर्ता हैं। इसीलिए इसका नाम 'काश्यप परिवर्त' है।

रत्नकूट में सम्मिलित परिपृच्छाओं में 'राष्ट्रपाल परिपृच्छा' या राष्ट्रपाल सूत्र अन्यतम हैं। इस सूत्र के दो भाग हैं। पहले भाग में बुद्ध ने बोधिसत्व के गुणों के विषय में राष्ट्रपाल के द्वारा किए गए प्रश्नों का उत्तर दिया है। दूसरे भाग में कुमार पुण्यरश्मि के चरित्र का वर्णन किया गया है।

(६) समाधिराज सूत्र

इसका दूसरा नाम 'चन्द्रप्रदीप' सूत्र है। इस ग्रन्थ में चन्द्रप्रदीप (चन्द्र-प्रभ) तथा बुद्ध का कथनोपकथन है जिसमें समाधि के द्वारा ब्रह्मा के प्राप्ति करने का उपाय बतलाया गया है। इस ग्रन्थ का एक अल्प अंश पहले प्रकाशित हुआ था। इधर काश्मीर के उत्तर में गिलगित प्रान्त के एक स्तूप के नीचे से यह ग्रन्थ उपलब्ध हुआ है तथा काश्मीर नरेश की उदारता से कलकत्ते से प्रकाशित हुआ है^१।

यह सूत्र अनेक दृष्टियों से महत्वपूर्ण माना जाता है। चन्द्रकीर्ति ने माध्यमिक वृत्ति में तथा शान्तिदेव ने शिक्षासमुच्चय में इस ग्रन्थ से उद्धरण दिए हैं।

१. इसका संस्कृत लेनिनग्राद के बुद्ध-ग्रन्थावली न० २ में डा० फिलों के सम्पादकत्व में प्रकाशित हुआ है, १९०१।

२ गिलगित मेनसकिण्ट-भाग २; कलकत्ता १९४०।

इस ग्रन्थ में कमिष्क के समय में होनेवाली बौद्धसंगीति का उल्लेख है तथा १४८ ई. में इसका पहला चीनी अनुबाध प्रस्तुत किया गया था। इससे प्रतीत होता है कि प्रथम शताब्दी के अन्त में अपना द्वितीय के आरम्भ में इस ग्रन्थ का संकलन किया गया।

इसकी भाषा यावा है जिसमें संस्कृत और प्राकृत का मिश्रण है। जिस वही है शुद्धता। संसार के पदार्थ वस्तुतः एक ही हैं तथा सघन हैं, वरिषि वे अज्ञानी पुद्गलों की दृष्टि में भिन्न-भिन्न तथा नाना प्रतीत होते हैं। सर्ववर्ष स्वभाव-समता का ज्ञान ही मन्त्र-प्रवेष्ट से प्राप्ति का उद्धार कर सकता है। इस सूत्र में बद्ध पारमिताओं में शक्ति और शान को विशेष महत्त्व न देकर क्षान्ति पारमिता को ही सर्वमात्र्य उद्धारवा बना है। इसके अन्वाध से प्राप्ति का सर्व-वर्षों की समता का ज्ञान उत्पन्न होता है जो इन्हें बुद्ध के स्वरूपीय पद पर प्रतिष्ठित कर देती है। ग्रन्थ में ११ परिवर्त (परिच्छेद) हैं। इसका मुख्य रूप संक्षिप्त वा बौद्ध कि इसके प्रथम चीनी अनुबाध से पता चलता है। परन्तु धीरे धीरे ग्रन्थ की कसेवरवृद्धि होने लगी और वह उपलब्ध सूत्र इसी परिवर्तित रूप में है।

(७) सुखवर्षी ब्यूह

जिस प्रकार चरुपर्म पुष्करिक में शान्त्य सुनि तथा 'अरम्भ ब्यूह' में अन्त-लोकिनेस्वर की अन्तर प्रशंसा उपलब्ध होती है उसी प्रकार सुखवर्षी ब्यूह में 'अमिताम' बुद्ध के अनुश्रुतों का विविध प्रार्थनात्मक वर्णन है। संस्कृत में इसके दो संस्करण मिलते हैं। एक बड़ा और दूसरा छोटा। दोनों में पूर्वाप्त-अन्तर है। परन्तु दोनों अमिताम बुद्ध के शुद्धमय स्वर्ण का वर्णन समान से करते हैं। जो अन्त अमिताम के पुत्रों के कीर्तन में अपना समय बिताते हैं, मरण-काल में अमिताम के रूप और गुण का स्मरण करते हैं वे शत्रु के अन्तर इस आनन्द मय लोक में उत्पन्न होकर निहार करते हैं। इसी विषय पर इस सूत्र का विशेष उद्देश्य है। सुखवर्षी की कल्पना महायान के मत में स्वर्ण की कल्पना है। यह वह आनन्दमय-लोक है जहाँ सबों एका-के बुद्ध उत्पत्ति हैं, सोने के अमल-चित्ते हैं, नदियों में स्वच्छ जल का प्रवाह कलकल करके चलता हुआ तथा महत्त्व है। यहाँ अमल-प्रकाश है। यहाँ पर उत्पन्न होनेवाले तीन आशीर्वाद अनुश्रुतों से भूषित

रहते हैं और जिस सुख की वे कल्पना करते हैं उसकी प्राप्ति उन्हें उसी क्षण में हो जाती है। इस प्रकार महायानीय स्वर्ग की विशिष्ट कल्पना इस व्यूह का प्रधान लक्ष्य है।

— सुखावती व्यूह की दृष्टी^१ के १२ अनुवाद चीनी भाषा में किए गये थे जिनमें ५ अनुवाद आजकल उपलब्ध हैं। सबसे पहला अनुवाद १४७-१८६ ई० के बीच का है जिससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि इस व्यूह की रचना द्वितीय शताब्दी के आरम्भ में हो चुकी थी। लघ्वी के तीन अनुवाद चीनी भाषा में उपलब्ध हैं— कुमारजीव का (४०२ ई०), गुणभद्र का (४२०-८८० ई०) तथा ह्वेनसांग का (६५० ई० के लगभग)। इसी व्यूह से सचद्व एक तीसरा भी सूत्र है जिसका नाम है अमितायुर्ध्यानसूत्र, जिसमें अमितायु बुद्ध के ध्यान का विशेष वर्णन है। इसका संस्कृत मूल नहीं मिलता। चीनी अनुवाद ही उपलब्ध है। चीन और जापान के बौद्धों में इस व्यूह की मान्यता है। वहाँ के बौद्धों के हृदय में बुद्ध के प्रति श्रद्धा जमाने में इस व्यूह में बड़ा भारी काम किया है। अभिताम को जापानी में 'अमिद' कहते हैं। इन दोनों देशों के बौद्धों का दृढ़ विश्वास है कि अमिद की पासना, ध्यान तथा जप से सुखावती की प्राप्ति अवश्य होगी। जापान में विशेषत 'नेदोशू' तथा 'सिनशू' संप्रदाय के भक्तों की यह दृढ़ धारणा है। इस प्रकार सुखावती व्यूह का प्रभाव तथा महत्त्व ऐतिहासिक दृष्टि से बहुत ही अधिक है।

(८) सुवर्णप्रभास सूत्र

महायान सूत्रों में यह नितान्त प्रसिद्ध है। सौभाग्यवश इसका मूल संस्कृत भी उपलब्ध है और जापानी विद्वान् नञ्जिओ ने नागराक्षरों में छापकर प्रकाशित किया है^२। इसके विपुल प्रभाव तथा ख्याति की सूचना चीन तथा तिब्बत में किये गये अनेक अनुवादों से भलीभाँति मिलती है। चीन भाषा में इस सूत्र का अनुवाद ५ बार किया गया था, जिनमें तीन अनुवाद आज भी उपलब्ध हैं—

१ इसके दोनों संस्करण मैक्समूलर यथा नैखीओ के संपादकत्व में आक्स-फोर्ड से १८८३ में प्रकाशित हुए हैं। मैक्समूलर ने 'Sacred Book of the East' के भाग ४९ में इनका अनुवाद भी निकाला है।

२ नञ्जिओ का नागरी संस्करण क्यो तो (जापान) से १९३१ ई० में प्रकाशित हुआ है।

(१) बर्मरुह (४१२ ४२६ ई) का अनुवाद सबसे प्राचीन है । इसमें केवल १८ परिच्छेद हैं । यह अनुवाद बहुत ही सरल तथा सुगम भाषा का है ।
 (२) परमार्य (५४८ ई) का अनुवाद २२ परिच्छेदों में है, परन्तु यह गड़बड़ हो गया है । (३) नरोत्तम (पञ्च शतक) का २२ परिच्छेदों में ; यह अनुवाद भी उपलब्ध नहीं है । (४) पाणो यमूर्ति (५९० ई) द्वारा अनुवाद, अरबीन अनुवादों का नवीन संस्करण दो सय परिच्छेदों के साथ किया गया है । (५) इस्तिफ (७१ ई) का अनुवाद २१ परिच्छेदों में है । यह अनुवाद उस ग्रन्थ का है जिसे इस्तिफ भारत से अपने साथ लौट ले गये थे । सिन्धु में भी इस सूत्र की प्रतिष्ठा पर्वत भाषा में भी तभी से वहाँ मित्र मित्र शब्दार्थों में उक्ति तीन अनुवाद काय भी उपलब्ध होते हैं । यमोक्तियां देश की भाषा में भी इस्तिफ के बीली अनुवाद से इस ग्रन्थ का अनुवाद किया गया है^१ । पूर्वी तुर्किस्तान से मूल ग्रन्थ के अनेक अंश पत्र तब उपलब्ध हुए हैं । इस प्रकार सुबर्ण प्रमात^२ के अपनी प्रमा से अनेक देशों को आलोकित किया जा इसमें सन्देह नहीं है ।

मूल ग्रन्थ में २१ परिच्छेद हैं जिनका नाम 'परिचर्य' है । आरम्भ के १० परिच्छेद महाबान सिद्धान्तों के प्रतिपादक होने से अत्यन्त महत्त्वशाली है । इनमें उपराग के अष्ट परिमाण, पाप-दोषान, शुद्धता का विस्तृत वर्णन विवरण है । पिछले परिच्छेदों में उपाय की पूजा का करने वाले देवी-देवताओं के विमल फल मिलने की मनोरञ्जक कहानी लिखी है । बीली अनुवादों से तुलना करने पर स्पष्ट है कि इसका मूल रूप बहुत ही कोमल वा और पीछे अनेक कथानक की सम्मिश्रित कर देने से थोरे थोरे बढ़ा पड़ा है । बर्मरुह का अनुवाद इस मूल संस्कृत से अतीर्ण मिलता है ।

इस सूत्र का उद्देश्य महाबान के नायिक सिद्धान्तों का सरल भाषा में प्रतिपादन है । बर्तन के गूढ़तर तथ्यों का विवरण छोड़ दिया है । इस सूत्र पर चर्च पुष्करीक तथा प्रज्ञापाठमिता सूत्रा का व्यापक प्रमाण पड़ा है । इसका परिचय भाषा तथा भाषा दोनों की तुलना से करता है । इस सूत्र का गौरव व्यापक में

^१ यह अनुवाद लेमिंग प्रब (१९२४) की तुल्य ग्रन्थालयी (प्र सं १) में प्रकाशित हुआ है ।

प्राचीन काल से आज तक अशुष्ण रीति से माना जाता है। ५८७ ई० में जापान के नरेश 'शोकोतू' ने इस सूत्र की प्रतिष्ठा के लिए एक विशिष्ट मन्दिर की स्थापना की। पिछले गताब्दियों में जापान के प्रत्येक प्रान्तीय मन्दिर में इस सूत्र की प्रतियाँ रखी गईं। आज कल जापानी बौद्धधर्म के रूप निर्धारण में इस सूत्र का भी बड़ा हाथ है^१।

(६) लंकावतार सूत्र

यह ग्रन्थ विज्ञानवाद के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करने वाला मौलिक ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ का बहुत ही बढ़िया विशुद्ध संस्करण अनेक वर्षों के परिश्रम के अनन्तर जापान के प्रसिद्ध विद्वान् डाक्टर नब्जिओ ने प्रकाशित किया है^२। ग्रन्थ में दस परिच्छेद हैं। पहले परिच्छेद में ग्रन्थ के नाम-करण तथा लिखने के कारण का निर्देश है। ग्रन्थ के अनुसार इन शिक्षार्थों को भगवान् बुद्ध ने लंका में जाकर रावण को दिया था। लंका में अवतीर्ण होने के कारण ही इस ग्रन्थ का नाम लंकावतार सूत्र है। दूसरे परिच्छेद से लेकर नवम परिच्छेद तक विज्ञानवाद के सिद्धान्तों का विवेचन है। इनमें दूसरा और तीसरा परिच्छेद बड़े महत्त्वपूर्ण हैं। ग्रन्थ के अन्त में जो प्रकरण है उसका नाम है 'सगाथकम्' जिसमें ८८४ गायार्थे सिद्धान्त-प्रतिपादन के लिए दी गई हैं। मंत्रेय नाथ ने इन्हीं सूत्रों से विज्ञान के सिद्धान्त को ग्रहण कर अपने ग्रन्थों में पल्लवित तथा प्रतिष्ठित किया है।

इस ग्रन्थ के तीन चीनी अनुवाद मिलते हैं—(१) गुणभद्र का अनुवाद सबसे प्राचीन है। ये मध्य भारत के रहने वाले विद्वान् बौद्ध भिक्षु थे जिन्होंने लंका जाकर ४४३ ई० में इस ग्रन्थ का अनुवाद किया। इस अनुवाद में प्रथम, नवम तथा दशम परिच्छेद नहीं मिलते जिससे प्रतीत होता है कि इनकी रचना उस समय तक नहीं हुई थी। (२) वोधिरुचि—इन्होंने ५१३ ई० में इसका अनुवाद चीनी भाषा में किया। (३) शिद्धानन्द—इन्होंने ७००-७०४ ई० के भीतर चीनी भाषा में अनुवाद किया। प्रकाशित संस्कृत मूल इसी अनुवाद से मिलता है। इन अनुवादों में पहले अनुवाद पर जापानी और चीनी भाषा में अनेक टीकाएँ हैं।



१ द्रष्टव्य इस ग्रन्थ की प्रस्तावना पृ० ८।

२ लंकावतार मन्त्र-कीओतो (जापान) १९०३ ई०

वधाम परिच्छेद

त्रिभिध यान

बौद्धग्रन्थों के अनुसार यान (निर्वाण की प्राप्ति के मार्ग) तीन हैं—आयक यान अर्थात् बुद्धयान तथा बोधिसत्त्वयान । अत्येक यान में बोधि की कल्पना में एक वृत्तरे से निरन्तर विलक्षण है—आयकयान अत्येक बुद्धबोधि सामान्य तथा सम्यक् बोधि । आयकयान ईशियान का ही वृत्तरा नाम रूप है । उस के पास आकर धर्म सीखनेवाला व्यक्ति 'आयक यान' है । वह स्वयं अप्रतिबुद्ध है परन्तु निर्वाण पाने की इच्छा उसमें बलवती है । अतः वह किसी बोध्य 'अस्थानविज' के पास आकर धर्म की शिक्षा ग्रहण करता है । आकर का अर्थ सत्त्व आईत पर की प्राप्ति है । अत्येकबुद्ध की कल्पना बड़ी विलक्षण है । जिस व्यक्ति को बिना प्रसम्प्रेय के ही प्राप्ति हय का उद्यम हो जाता है, अर्थात् संस्कार के कारण जिसकी प्राप्तिम कष्ट स्वतः उन्मीलित हो जाती है वह आयक अत्येकबुद्ध की संज्ञा प्राप्त करता है । वह कुछ तो बन जाता है, परन्तु उसमें वृत्तों के उद्धार करने की शक्ति नहीं रहती । वह इस प्रसन्नमन कष्ट से आकर हटकर किसी विज्ञान स्थान में एकान्तवास करता है और विमुक्ति—मुक्ति का प्रयत्न प्रयत्न करता है । 'बोधिसत्त्व' अपने ही कष्टों का मार्ग नहीं बदलता प्रकृत वह समस्त प्राणिमों के कष्टों का मार्ग करना चाहता है और इस परोपकार के लिए वह बुद्धत्व पर की प्राप्त करने का अन्तिमार्थ होता है । इन तीनों यानों के स्वरूप से परिचय पाना बुद्धधर्म के सिद्धांत को समझने के लिए निरन्तर आवश्यक है ।

(१) आयक यान

बौद्धधर्म में प्राणिमा की दो अणिमों अस्तुप्रणी गयी हैं—(१) पृथक्त्व तथा (२) धर्म । जो प्राणी संसार के प्रपन्न में पतकर अज्ञानका अपना जीवन वापन कर रहा है उसे पृथक्त्व कहते हैं । परन्तु जब आयक प्रपन्न आयक की से हटकर प्रसन्नानीय मुक्त से निकलने वाले क्षण की रश्मियों से चार अपमा सम्यग् स्थिति कर लेता है तथा निर्वाणपामी मार्ग भूमिओं पर आसक्त हो जाता है तब उसे 'आयक' करते हैं । अत्येक यान का अर्थ सत्त्व आईत पर की प्राप्ति है । वहाँ तक

पहुँचने के लिये इन चार भूमियों को पार करना पड़ता है—(१) स्रोतापन्न भूमि (२) सकृदागामी भूमि (३) अनागामी भूमि तथा (४) अर्हत भूमि । प्रत्येक भूमि में दो दशाएँ होती हैं—(१) मार्गावस्था तथा (२) फलावस्था ।

साधक को निर्वाण प्राप्ति के लिए चार अवस्थाओं का विधान दिया गया है—
(१) स्रोतापन्न (स्रोत आपन्न), (२) सकृदागामी (मरुदागामी) (३) अनागामी तथा (४) अरहत (अर्हत) । 'स्रोतापन्न' शब्द का अर्थ है

(१) स्रोत- धारा में पड़ने वाला । जब साधक का चित्त प्रपञ्च से एकदम हट-
पन्न कर निर्वाण के मार्ग पर आरुढ़ हो जाता है, जहाँ से गिरने की
सभावना तनिक भी नहीं रहती, तब उसे 'स्रोत आपन्न' कहते हैं ।

व्यासभाष्य के शब्दों में चित्तनदी उभयतो वाहिनी है^१—वह दोनों ओर बहा
करती है—पाप की ओर भी बहती है और कल्याण की ओर भी बहती है । अतः
पाप की ओर से हटकर कल्याणगामी प्रवाह में चित्त को डाल देना जिससे वह
निरन्तर निर्वाण की ओर अप्रमत्त होता चला जाय, साधना की प्रथम अवस्था है ।

अतः स्रोत आपन्न को पीछे हटने का भय नहीं रहता, वह सदा कल्याण की ओर
बढ़ता चला जाता है । इन तीन संयोजनों (बन्धनों) के क्षय होने पर यह शुभ
दशा प्राप्त होती है^२—(१) सत्कायदृष्टि, (२) विचिकित्सा, (३) शीलव्रत-परामर्श ।
इस देश में नित्य आत्मा की स्थिति मानना एक प्रकार का बन्धन ही है, क्योंकि
इसी भावना से प्रभावित होकर प्राणी नाना प्रकार के हिंसोत्पादक कर्मों में प्रवृत्त
होता है । अतः सत्कायदृष्टि का दूरीकरण नितान्त आवश्यक है । 'विचिकित्सा'
का अर्थ है सन्देह तथा 'शीलव्रत परामर्श' से अभिप्राय व्रत, उपवास आदि में
आसक्ति से है । इनके वश में होनेवाला साधक कभी निर्वाण की ओर अभिमुख
नहीं होता । अतः इन बन्धनों के तोड़ देने पर साधक पतित न होनेवाली सहाधि
की प्राप्ति के लिए आगे बढ़ता है । इसके चार अंग होते हैं^३—(१) बुद्धानुस्मृति-
साधक बुद्ध में अत्यन्त भ्रद्धा से युक्त होता है । (२) धर्मानुस्मृति—भगवान् का
धर्म स्वाख्यात (सुन्दर व्याख्यात) है, इसी शरीर में फल देनेवाला (सादृष्टिक),

१ चित्तनदी नामोभयतो वाहिनी, वहति कल्याणाय च वहति पापाय च
(व्यासभाष्य १।१२)

२ महासिद्ध (दीघनिकाय पृ० ५७-५८) ३ दीघनिकाय पृ० २८८

एषा पञ्चमः (अत्यंतिक) है । अतः उसमें थोड़ा रहना है । (१) संशुद्धि-
 बुद्ध के शिष्यरूप का न्यायपारायणता से तथा शुभार्थ पर आकांक्ष होने से संशुद्धि में
 निरत रहता है । (४) अरुण्ड अतिमिदित समाधिगामी कमनीय शक्ति से
 युक्त होता है ।

सोत्पापक भूमि की प्रथम अवस्था को मोक्षभू कहते हैं । जब कामद्वय
 होने के कारण साधक अमवाप्त (वाचनामय अवस्था) में सम्बन्ध विच्छेद कर स्व
 भाव की ओर अग्रसर होता है । उस समय उसका नवीन जन्म होता है । पूर्व
 कथित तीनों संयोगों के मध्य दो जन्म के कारण साधक को निर्वाण प्राप्ति के सिद्ध
 सात जन्म से अधिक जन्म लेने की आवश्यकता नहीं रहती ।

(२) सङ्ख्यागामी—का अर्थ एक बार काये जाता । सोत्पापक मित्र काम
 एव (इन्द्रिय शिष्य) तथा प्रतिष्ठ (दूसरे के प्रति अनिष्ट करने की भावना)
 नामक दो बन्धनों को दुर्भेद मात्र बनाकर सुखिमार्ग में काये बढ़ता है । इस भूमि
 में आकांक्षय (क्लेशों का भाव) करना प्रथम काम रहता है । सङ्ख्यागामी
 मित्र संसार में एक ही बार जाता है ।

(३) अनागामी—का अर्थ फिर व जन्म लेनेवाला है । ऊपर के दोनों
 बन्धनों को छुट देने पर मित्र अनागामी समस्त है । वह व तो संसार में जन्म
 होता है और व किसी दिव्य लोक में जन्म लेता है ।

(४) अहम्—इस अवस्था को प्राप्त करने के लिये मित्र को चारों बंध
 होने इन पाँच बन्धनों का तोड़ना असंभव आवश्यक होता है—(१) स्वरूप
 (२) अस्वरूप (३) मातृ (४) बीजस्वरूप और (५) अविद्या । इन बन्धनों के छुटने
 करते ही सब क्लेश दूर हो जाते हैं । समस्त गुण—स्वभाव का अन्त हो जाता
 है । संसार में साधक को निर्वाण की प्राप्ति हो जाती है । गुण के क्षीण हो जाने
 के कारण साधक इस अवस्था में रहता हुआ भी कमल-पत्र के समान संसार से
 अलिप्त रहता है । वह चरम शान्ति का अनुभव करता है । व्यक्तिगत निर्वाण
 पदकी प्राप्ति अर्थात् का प्रभाव ज्ञेय है । इसी अर्थात् पद की वस्तुस्थिति अत्यंत यत्न
 का चरम कारण है ।

(५) प्रत्येक—सुख प्राप्त

इस बात का कारण प्रत्येक बुद्ध है । अतः एकत्रिंशत् से ही बिसे सब तत्त्व

पस्फुरित हो जाते हैं, जिसे तत्त्वशिक्षा के लिए किसी भी गुरु के लिए परतन्त्र होना नहीं पड़ता, वही 'प्रत्येक बुद्ध' के नाम से अभिहित होता है। प्रत्येक बुद्ध का पद अर्हत् तथा बोधिसत्त्व के बीच का है। अर्हत् से उसमें यह विलक्षणता है कि वह प्रातिम चक्षु के बल पर ज्ञान का सम्पादक है और बोधिसत्त्व से यह कमी है कि वह अपना कल्याण साधन कर लेने पर भी अभी दूसरों के दुःख को दूर करने में समर्थ नहीं होता। इस साधक के द्वारा प्राप्त ज्ञान का नाम 'प्रत्येकबुद्ध' बोधि है जो सम्यक् सम्बोधि—परम ज्ञान—से हीन कोटि की मानी जाती है।

(३) बोधिसत्त्व—यान

इस यान की विशिष्टता पूर्व यानों से अनेक अंश में विलक्षण है। यह यान 'बोधिसत्त्व' के आदर्श को प्राणियों के सामने उपस्थित करता है। बोधिसत्त्वयान को ही महायान कहते हैं। बोधिसत्त्व की कल्पना इतनी उदात्त, उदार तथा उपाय है कि केवल इसी कल्पना के कारण महायानधर्म जगत् के धर्मों में महनीय तथा माननीय स्थान पाने का अधिकारी है। 'बोधिसत्त्व' का शाब्दिक अर्थ है बोधि (ज्ञान) प्राप्त करने का इच्छुक व्यक्ति। इसकी प्राप्ति के लिए विशिष्ट साधना आवश्यक होती है। उसके विवरण देने से पहले हीनयान और महायान के लक्ष्यों में जो महान् अन्तर विद्यमान रहता है उसे भली भाँति समझ लेना बहुत जरूरी है।

हीनयान का अन्तिम लक्ष्य अर्हत् पद की प्राप्ति है, परन्तु महायान का उद्देश्य बुद्धत्व की उपलब्धि है। अर्हत् केवल अपने ही क्लेशों से मुक्ति पाकर अपने को सफल समझ बैठता है, उसे इस बात की तनिक भी बोधिसत्त्व चिन्ता नहीं रहती कि इस विशाल विश्व में हजारों नहीं, करोड़ों का आदर्श प्राणी नाना प्रकार के क्लेशों में पड़कर अपने अनमोल जीवन को व्यर्थ बिताते हैं। अर्हत् केवल शुष्क ज्ञानी है जिसने अपनी प्रज्ञा के बल पर रागादि क्लेशों का ग्रहण कर लिया है। परन्तु महायान का लक्ष्य बुद्धत्व की प्राप्ति है। बोधिपाक्षिक धर्मों में प्रज्ञा से बढ़कर महाकरुणा का स्थान है। बुद्ध वहीं प्राणी बन सकता है जिसमें प्रज्ञा के साथ महाकरुणा

का भाव विद्यमान रहता है। 'आयगयाशीर्ये' में एक प्रश्न है कि हे बन्धु-
यी बौधिसत्त्वों को क्यों का आरम्भ क्या है और उद्यम्य बौधिसत्त्व धर्म
आरम्भ्य क्या है। मञ्जुषी का उत्तर है कि हे बंधुपुत्र ! बौधिसत्त्वों को क्यों
महाकल्याणप्रसन्न होती है। महाकल्याण ही कल्याण आरम्भ है तथा पुनर्जित
प्राप्ति ही इस कल्याण के आरम्भ (पात्र) है। आर्यधम्मसंगीति में इसीलिए
बौधिसत्त्व धर्मों में महाकल्याण को सर्वप्रथम स्थान दिया गया है। इस धर्म का
काहना है कि बौधिसत्त्व को केवल एक ही धर्म स्थापित करना चाहिए और वह धर्म
है महाकल्याण। यह कल्याण जिस मार्ग से जाती है उसी मार्ग से अन्य समस्त
बौधिसत्त्व धर्म चलते हैं^१। महाकल्याण ही बौधिसत्त्व का बुद्ध बनने में प्रधान
कारण होता है। यह विचारता है कि क्या मुझ और दूसरों को सब तथा कुछ
समान रूप से ब्रह्मिण लागते हैं। एवं मुझ में हीन ही नहीं रहता है कि मैं अपनी
ही रहा हूँ और दूसरों को न हूँ। आचार्य शान्तिदेव का यह कथन निरन्तर
सत्य है^२—

यदा सम परयो च भवेत्तु न भिद्यम् ।

सदात्मनो चोपेक्षो यत्तु रक्षामि नेतरम् ॥

बौधिसत्त्व के जीवन का उद्देश्य जगत् का परममयल साधना होता है। उसका
स्वार्थ इत्यादि विस्तृत रहता है कि उसके 'स्व' की परिधि के भीतर जगत् के समस्त
प्राणी आ जाते हैं। जिस में विपीलिका से लेकर हस्ती पर्वत का एक भी
प्राणी दुःख का अनुभव करता है, वह एक वह अपनी मुक्ति नहीं चाहता।
उसका हवन करना से जल्दा कार्य होता है कि वह दुःखी प्राणियों के दुःख को

१ किमारम्भा मञ्जुषी बौधिसत्त्वानां यदा किमभिधाना। मञ्जुषीय—
महाकल्याणस्या वैशुत्र बौधिसत्त्वानां यदा कल्याणविधानेति विस्तरः ।

(बौधिसत्त्वविचारपत्रिका पृ. ४८०)

२ एक एक हि धर्मों बौधिसत्त्वेष स्थापिताः कर्तव्याः धर्मविधिः । तस्म
कदाचनानां धर्मो बुद्धधर्मो भवन्ति । मयस्व वैशुत्र बौधिसत्त्वस्य महाकल्याणं यच्छति
तेन सर्वबुद्धधर्मो लब्धवन्ति ।

(बौधिसत्त्वविचारपत्रिका पृ. ४८१)

३ शिष्टाध्यायः पृ. २ ।

तनिके भी आँच से पिघल उठता है। बोधिसत्त्व की कामना को शान्तिदेव ने चढ़े ही सुन्दर शब्दों में अभिव्यक्त किया है^१—

एव सर्वमिदं कृत्वा यन्मयाऽऽसादितं शुभम् ।
तेन स्या सर्वसत्त्वानां सर्वदुःखप्रशान्तिकृत् ॥
मुच्यमानेषु सत्त्वेषु ये ते प्रामोद्यसागराः ।
तैरेव ननु पर्याप्तं मोक्षेनारसिकेन किम् ॥

सौगतमार्ग के अनुष्ठान से जिस पुण्यसभारका मैंने अर्जन किया है, उसके फल में मेरी यही कामना है कि प्रत्येक प्राणी के दुःख शान्त हो जायें।

मुक्त पुरुषों के हृदय में जो आनन्द का समुद्र हिलोरे मारने लगता है, वही मेरे जीवन को सुखी बनाने के लिए पर्याप्त है। रसहीन सूखे मोक्ष को लेकर मुझे क्या करना है? बोधिसत्त्व की प्रशंसा शब्दों के द्वारा नहीं हो सकती। लोक का यह नियम है कि उपकार के बदले में प्रत्युपकार करने वाले व्यक्ति की भी प्रशंसा होती है, परन्तु उस बोधिसत्त्व के लिए क्या कहा जाय? जो बिना किसी प्रकार की अभ्यर्थना के ही विश्व के कल्याण—साधन में दत्तचित्त रहता है^२।

इस प्रकार अर्हत् तथा बोधिसत्त्व के लक्ष्य में आकाश पाताल का अन्तर है। हीनयान तथा महायान के इन आदर्शों की तुलना करते समय अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता (एकादश परिवर्त) का कथन है कि हीनयान के अनु-
हीनयान यायी का विचार होता है कि मैं एक आत्मा का दमन करूँ; एक
तथा आत्मा को शम की उपलब्धि कराऊँ, एक आत्मा को निर्वाण की
महायान का प्राप्ति कराऊँ। उसकी सारी चेष्टा इसी लक्ष्य के लिए होती है।
आदर्शभेद परन्तु बोधिसत्त्व की शिक्षा अन्य प्रकार की होती है। वह अपने को परमार्थसत्य में स्थापित करना चाहता है। पर साथ ही साथ सब प्राणियों को भी परमार्थसत्य में स्थापित करना चाहता है। अपने ही परिनिर्वाण के लिए उद्योग नहीं करता, प्रत्युत अप्रमेय प्राणियों के परिनिर्वाण के लिए

१ बोधिचर्या० पृ० ७७ (तृतीय परिच्छेद)।

२ कृते यः प्रतिकुर्वीत सोऽपि तावत् प्रशस्यते।

अव्यापारितसाधुस्तु बोधिसत्त्वः किमुच्यताम् ॥

(बोधिचर्या० १।३१)

उपयोग करता है। इस प्रकार दोनों में लक्ष्यभेद इतना स्पष्ट है कि उसमें मल्लो करने के लिए बाधा भी स्वान नहीं है।

बुद्ध गुरुत्व के अतीत हैं। बुद्ध के प्रतिमिति होने से उनका नाम है—
शास्ता (अर्थात् मार्गदर्शक बुद्ध)। बुद्ध के लिए प्रज्ञा के उदय के छत्र तब
महाकल्याण का कदम भी भित्तान्त आवश्यक है। जब तक कल्याण
बुद्धत्व का आविर्भाव नहीं होता, तब तक अन्य पुरुषों को उपदेश देकर
सुखिताम करने की प्रवृत्ति का जन्म ही नहीं होता। उस व्यक्ति
को स्वार्थपाठनका किन्हीं व्यक्ति है जो स्वयं निर्वाण पाकर समन्वित का
अनुभव करता है। उसके चारों ओर कोटि कोटि प्राणी पाया प्रकार के क्लेशों को
सहते हुए बाहि ग्राहि का चार्तनाह कर रहे हों परन्तु वह स्वयं विहाकर का
तब व्यक्ति ब्रह्म हुआ मौक्तकान्तर के जिये हो। अतः गुरुत्व की प्राप्ति के लिए
‘महाकल्याण’ की मूर्ती आवश्यक है। महात्मा में इसी बुद्धत्व पद की उपस्थिति
परम लक्ष्य है।

(क) बोधिसत्वा

महात्मा जन्मों में बुद्धत्व की प्राप्ति के लिए पालन व्यक्ति को ‘बोधिसत्वा’
करते हैं। अनेक जन्म में विरतार छावना करने का अन्तिम परिणाम बुद्धत्व की
प्राप्ति होता है। शान्त्यनुमि से एक ही जन्म में बुद्धत्व को वा नहीं सिना, अत्युत
जातकों से जैसे पत्ता चकता है अनेक जन्मों में संशुद्धों की पारमिता पाकर ही
इस महनीय स्वान को पाया। महात्मा के जन्मों में बुद्धत्व की प्राप्ति के लिए
एक विशिष्ट छावना का उपदेश मिलता है जिसका नाम है बोधिसत्वा। बोधिसत्वा
का आरम्भ बोधिविशिष्ट-भूत से होता है।

मानव अपनी परिस्थितियों का भास है। वह मज्जापर की गुण्योर्मियों का ग्राह
सहता हुआ इधर से उधर मारा मारा फिरता है। उसकी बुद्धि स्वयं पापोन्मुखी
बनी रहती है। परन्तु किसी पुण्य के बल पर कभी-कभी उसका

(१) बोधि-विश्व मज्जात से सुखि जाने का भी इच्छुक बनता है। वह
सिद्ध कल्याण बोधिविशिष्ट है। बोधि का अर्थ है ज्ञान। अतः बोधि-
विश्व के ग्रहण से तात्पर्य है—समग्र ज्ञानों के समुद्रस्पर्श बुद्धत्व
की प्राप्ति के लिए सम्यक् संतोषि में विश्व का प्रतिष्ठित होना ‘बोधिविश्व का महान’

करना है। बोधिचित्त ही सर्व अर्थ-साधन की योग्यता रखता है। भवजाल से मुक्ति पाने वाले जीवों के लिए बोधिचित्त का आश्रय नितान्त अपेक्षणीय है^१। ज्ञान में चित्त को प्रतिष्ठित करना महायानी साधना का प्रथम सोपान है।

बोधिचित्त दो प्रकार का होता है—बोधिप्रणिधिचित्त और बोधिप्रस्थानचित्त। प्रणिधि का अर्थ है ध्यान और प्रस्थान का अर्थ वास्तविक चलना। सर्व जगत्-परित्राणाय बुद्धो भवेयमिति प्रथमतः प्रार्थनाकारा कल्पना प्रणिधि-

(२) द्विविध चित्तम् अर्थात् मैं सब जगत् के परित्राण के लिए बुद्ध बनू—

मेद् यह भावना जब प्रार्थना रूप में उदय लेती है तब बोधिप्रणिधि-

चित्त का जन्म होता है। यह पूर्वावस्था है। जब साधक व्रत

ग्रहण कर मार्ग में अग्रसर होता है और शुभ कार्य में व्यापृत होता है, तब

बोधि प्रस्थान चित्त का उत्पाद होता है^२। इन दोनों में पार्थक्य वही है जो

गमन की इच्छा करने वाले और गमन करने वाले के बीच में होता है। इन

दोनों दशाओं का मिलना कठिन होता है। 'आर्यगण्डव्यूह' का यह कथन यथार्थ

है^३ कि जो पुरुष अनुत्तर सम्यक्स बोधि में चित्त लगाते हैं वे दुर्लभ हैं और

उनसे भी दुर्लभतर वे व्यक्ति होते हैं जो अनुत्तर सम्यक्स बोधि की ओर प्रस्थान

करते हैं। यह समस्त दुःखों की ओषधि है और जगदानन्द का बीज है।

(३) अनुत्तर पूजा

इस बोधिचित्त के उत्पाद के लिए सप्तविध अनुत्तर पूजा का विधान बतलाया जा है। इस पूजा के सात अंग ये हैं^४—वन्दन, पूजन, पापदेशना, पुण्यानु-

१ भवदुःखशतानि तर्तुकामैरपि सत्त्वव्यसनानि हर्तुकामैः ।

बहु सौरयशतानि भोक्तुकामैर्न विमोच्य हि सदैव बोधिचित्तम् ॥

(बोधिचर्या० १।८)

२ द्रष्टव्य शान्तिदेव—बोधिचर्या० पृ० २४, शिक्षासमुच्चय पृ० ८ ।

३ बोधिचर्या पृ० २४ ।

४ 'धर्मसंग्रह' के अनुसार इन अंगों में 'याचना' के स्थान पर बोधिचित्तोत्पाद की गणना है। पञ्जिकाकार प्रज्ञाकरमति के अनुसार इस पूजा का 'शरणगमन' भी एक अंग है। अतः सप्ताङ्ग न होकर यह पूजा अष्टाङ्ग है।

मोक्षम बुद्धाभ्येषणं बुद्धवाचमा तथा बोधिपरिणामम् । अनुत्तर

पूजा को पूजा मानसिक होती है । प्रथमतः जगत के कल्याण साधन के
सप्त अंग किए निराल के शरण में आना चाहिए । शरणपत्र हुए निम्न

ऐसी संवत्त कामना की मानना सदा नहीं होती । अन्तर बना

अन्तर के मानस उपचारों से बुद्धों की तथा बोधिसत्त्वों की (१) पश्यन्ता तथा
(२) अर्चमा का अनुष्ठान किया जाता है । साधक बुद्ध का कथित कर अपने
आगे या धनवाने किने गये या अनुमोदित संवत्त पापों का प्रत्याक्षान करता
है = (३) पापदेखना^१ । बैराना का अर्थ प्रकटीकरण है । अतः पश्चात्ताप पूर्वक
अपने पापों का प्रकट करना पापदेखना कहलाता है^२ । पापदेखना का फल यह
है कि पश्चात्ताप के द्वारा प्राचीन पापों का शोधन हो जाता है तथा आगे बढ़कर
नये पापों से रक्षा करने लिए बुद्ध से श्रवण भी की जाती है । इसके अनन्तर
साधक सब प्राणियों के लौकिक दुःखकर्म का अनुमोदन करता है और सब जीवों
के सर्वदुःख—निर्मोक्ष का अनुमोदन करता है । इसे (४) पुण्यानुमोदन कहते
हैं । समस्त सत्त्वों की सेवा करने का वह निश्चय करता है । साधक दुःख भ्रमना
की प्रमत्त होता है और अंशति बोधकर सब विद्याओं में स्थित बुद्धों से अर्चन
करता है कि जीवों की दुःख-निवृत्ति के लिए वे उसे धर्म का उपदेश करें जिससे
वह जीवों के लिए अज्ञान विन्तामनि कामभेद तथा कर्मदृष्ट बन आवे । इसका
नाम है (५) बुद्धाभ्येषणा (अभ्येषणा = मानना) जब साधक हठहस्त बोधि
सत्त्वों से अर्चमा करता है कि वह इस संसार में जीवों की स्थिति क्या बनी रहे
वह परिनिर्वाण को प्राप्त व करे जिससे वह सदा मानवों के कल्याण के साधन में
व्यावृत्त रहे । इसका नाम है (६) बुद्धवाचनम् । अन्तर यह अर्चना करता है

१ अनादिमति संसारे कर्मज्जनेन वा पुनः ।

बन्मया पशुना पाप कृतं कारितमेव वा ॥ २८ ॥

यथासुमोदितं विविहास्यवात्तान् मोक्षतः ।

उपरमर्षं दैशवामि पश्चात्तापेन तापितः ॥ २९ ॥

(बोधिसत्त्वों द्वितीय परि)

२ ईश्वरार्पण में अनुमोदन में Confession (कनफेशन) की जो प्रथा है
उपेक्ष्य भी तात्पर्य इसी पश्चात्ताप के द्वारा पापशोधन से है ।

कि इस अनुत्तरपूजा के फलरूप में जो सुकृत सुखे प्राप्त हुए हैं, उसके द्वारा मैं समस्त प्राणियों के दुखों के प्रशमन में कारण बनूँ। यह है (७) बोधिपरिणामना। इस पूजा से बोधिचित्त का उदय अवश्य हो जाता है।

(ग) पारमिताग्रहण

महायानी सावक के लिए बोधिचित्त ग्रहण करने के उपरान्त पारमिताओं का सेवन आवश्यक चर्या है। 'पारमिता' शब्द का अर्थ है पूर्णत्व। इसका पाली रूप 'पारमी' है। जातक की निदान कथा में वर्णित है कि बुद्धत्व की आकांक्षा रखने वाले सुमेध नामक ब्राह्मण के अश्रान्त परिश्रम करने पर दश पारमितायें प्रकट हुईं जिनका नाम निर्देश इस प्रकार है—दान, शील, नैष्कर्म्य, प्रज्ञा, वीर्य, क्षान्ति, सत्य, अधिष्ठान (दृढ निश्चय), मैत्री (हित अहित में समभाव रखना) तथा उपेक्षा (सुख दुःख में एकसमान रहना)। इन्हीं पारमिताओं के द्वारा शाक्यमुनि ने ५५० विविध जन्म लेकर सम्यक् सवोधि की लोकोत्तर सम्पत्ति प्राप्त की। यह आवश्यक नहीं कि मनुष्य जन्म में ही पारमिता का अनुष्ठान सम्भव हो। जातकों का प्रमाण स्पष्ट है कि शाक्यमुनि ने तिर्यक् योनि में भी जन्म लेकर पारमिता का अनुशीलन किया। बिना पारमिता के अभ्यास के कोई भी बोधिसत्त्व बुद्ध की मान्य पदवी को कथमपि प्राप्त नहीं कर सकता। इसीलिए पारमिता का अनुशीलन इतना आवश्यक है।

किसी गन्तव्य स्थान तक पहुँचने के लिए जिस प्रकार पथिक को मवल की आवश्यकता होती है, उसी प्रकार बोधिमार्ग पर आरुढ़ साधक को 'सभार' की अपेक्षा रहती है। सभार दो प्रकार के होते हैं—पुण्यसभार और ज्ञानसंभार। पुण्यसभार के अन्तर्गत उन शोभन गुणों की गणना है जिनके अनुष्ठान से अकल्पित प्रज्ञा का उदय होता है। ज्ञानसभार प्रज्ञा का अधिवचन है। प्रज्ञापारमिता का उदय ही बुद्धत्व की उत्पत्ति का एकमात्र कारण होता है, परन्तु उसके निमित्त पुण्यसभार की सम्पत्ति का उत्पाद एकान्त आवश्यक है। महायानी ग्रन्थों में पारमिताओं की संख्या ६ ही मानी गई है। षट् पारमितायें ये हैं—दान, शील, क्षान्ति, वीर्य, ध्यान और प्रज्ञा। इन षट्पारमिताओं में प्रज्ञा पारमिता का प्राधान्य है। प्रज्ञापारमिता यथार्थ ज्ञान को कहते हैं। इसी की दूसरी सज्ञा है 'भूततथता'। बिना प्रज्ञा के पुनर्भव का अन्त नहीं होता। इसी पारमिता की उत्पत्ति के लिए अन्य

पारमिताओं की शिक्षा भी जाती है। अतः दान शीत क्षामित शीत तथा पान— इन पाँच पारमिताओं का अन्तर्मात्र 'पुण्यगुण' के भीतर किया जाता है। प्रश्न के द्वारा परिपोषित किन्तु जाने पर ही दान शीत आदि पूर्वार्थ को प्राप्त करते हैं और पारमिता का उपदेश प्राप्त करते हैं। प्रसारित होने पर भी पारमिताओं शौकिक करवाती हैं, बुद्धत्व की प्राप्ति में साहाय्य नहीं देती। अतः पर पारमिता का पुण्यपुण्य अनुशोसन महापात्र साधना का मुख्य अर्थ है।

इन बातों के लिए सब वस्तुओं का दान देना तथा दान-दान का परिस्वाप करना 'दानपारमिता' है। दान के अनन्तर यदि फल को वाञ्छना नहीं रहती है, तो वह कर्म बन्धनकारक होता है अपूर्ण रहता है। अतः

(१) दान- दान को पूर्वार्थ के निमित्त दान के फल का परिस्वाप एकाग्र 'पारमिता' आवश्यक है। सांसारिक दुःख का मूल सर्व-परिग्रह है। अतः 'अपरिग्रह' के द्वारा मन्त्रु-पक्ष से विमुक्ति मिलती है। दान के अन्त्यास का नहीं उत्पन्न है। इस पारमिता की शिक्षा से साधक किसी वस्तु में, अमल नहीं रहता। सब सत्तों का पुनःपुनः देखता है और अपने को सबका पुत्र समझता है। बोधिसत्त्व के लिए चार बातें कुम्भित हैं—राज्य, मातृत्व, ईर्ष्या-वैशुन्य और संसार में लीमयितता। जिसको जिस वस्तु की आवश्यकता हो उसको वह वस्तु बिना शोक किन्तु बिना फल की वाञ्छना के, दे देनी चाहिए। सभी इस 'पारमिता' की शिक्षा पूरी समझनी चाहिए।

शीत का अर्थ है शब्दविपाय आदि समग्र गहिष्ठ कर्मों से चित्त को निरति। चित्त का विरति ही शीत है। दानपारमिता में आत्मसाध के परिस्वाप की शिक्षा भी गई है जिससे जगत् के प्राणी सबका उपभोग कर सकें।

(२) शीत- परन्तु यदि आत्मसाध की रक्षा न होगी, तो सुदूरे सत्त्व उपयोग पारमिता किस प्रकार करेगी? इसीलिए 'धीरवृत्त-परिपृच्छा' का कथन है।

कि साधक को शकट के समान बर्मेबुद्धि से मार के सद्वृत्त के लिए ही, इस वेद की रक्षा करनी चाहिए। इसके साथ साथ चित्त की रक्षा भी अत्यन्त आवश्यक है। चित्त इतना विपन्न गुण है कि यदि साधकालय से सत्त्व

रक्षा न की जायगी, तो कभी शान्ति नहीं आ सकती। शत्रुप्रभृति जो बाह्यभाव हैं, उनका निवारण करना शक्य नहीं। अतः चित्त के निवारण से ही कार्यनिधि होती है। शान्तिदेव का यह कथन बहुत युक्तियुक्त है^१—

भूमिं छादयितुं सर्वा कुतश्चर्म भविष्यति ।

उपानच्चर्ममात्रेण छान्ना भवति मेदिनी ॥

पैर की रक्षा के लिए कण्टक का शोधन आवश्यक है। इसके लिए पृथिवी को चाम से ढक देना चाहिए। परन्तु इतना चाम कहाँ मिलेगा? यदि मिले भी तो क्या उससे पृथ्वी ढोकी जा सकती है? अपने पैर को जूते के चाम से ढक लेने पर समग्र मेदिनी चर्म से आवृत हो जाती है। चित्तनिवारण में यही कारण है। खेतों को काट गिराने की अपेक्षा सस्य के प्रलोभन से इधर-उधर भटकने वाली गाय को ही बाध रखना सरल उपाय होता है। विषयों के अनन्त होने से उनका निवारण कल्पनाकोटि में नहीं आता। अतः अपने चित्त का निवारण ही सरल तथा सुगम उपाय है।

चित्त की रक्षा के लिए 'स्मृति' तथा 'संप्रजन्य' की रक्षा आवश्यक है। 'स्मृति' का अर्थ है विहित तथा प्रतिषिद्ध का स्मरण^२। स्मृति उस द्वारपाल की तरह है जो अकुशल को घुसने के लिए अवकाश नहीं देती। 'संप्रजन्य' का अभिप्राय है—प्रत्यवेक्षण। काय और चित्त की अवस्था का प्रत्यवेक्षण करना^३। खाते-पीते, सोते-जागते, उठते-चैठते हर समय काय और चित्त का निरीक्षण अभीष्ट है। शम के ही प्रभाव से चित्त समाहित होता है और समाहित चित्त होने से ही यथाभूत दर्शन होता है। चित्त के अधीन सर्वधर्म हैं और धर्म के अधीन बोधि है। चित्तपरिशोध के लिए ही शीलपारमिता का अभ्यास आवश्यक होता।

इस पारमिता का उपयोग द्वेष के प्रशमन के लिए किया जाता है। द्वेष के

१ बोधिचर्या ५।१३

२ विहितप्रतिषिद्धयोर्यथायोग स्मरण स्मृति । (बोधिचर्या ० पृ० १०८)

३ एतदेव समासेन संप्रजन्यस्य लक्षणम् ।

यत्कायचित्तावस्थाया प्रत्यवेक्षा मुहुर्मुहुः ॥

(बोधिचर्या ० ५।१०८)

(३) क्षान्ति पारमिता समान वृत्तरा पाप नहीं, और क्षान्ति के समान कोई तप नहीं। इस पारमिता की शिक्षा प्रदान करने का प्रकार शान्तिदेव ने इस चरित्र में शिक्षा है—

समेत भुतमेपेत समयेत वर्न तत ।

समाधानाय मुयेत मापयेत्पुनराधिकम् ॥

मनुष्य में क्षान्ति होनी चाहिए। समाहीन व्यक्ति को भुत के पक्ष में जो बुरा उत्पन्न होता है उसके सहन करने की शक्ति न होने से उसका बीर्य बह होता है। अभिन्न होकर भुत (इन्द्र) की इच्छा करनी चाहिए। इन्द्रों को कल का आश्रय लेना चाहिए। कल में भी बिना विल—समाधान के विशेष का प्रयत्न नहीं होता। इसलिए समाधि करे। समाहितचित्त होने पर भी बिना ब्रह्मेश्वरोपमा के कोई फल नहीं होती। अतः आशुम आदि की भावना करे।

क्षान्ति तीन प्रकार की है—(१) बुद्धाविवासा क्षान्ति (२) परापरकारमर्ष क्षान्ति तथा (३) धर्मविश्वास-क्षान्ति। प्रथम प्रकार की क्षान्ति वह है जिसमें अत्यन्त अमिष्ट का आगम होने पर भी वैमनस्व न हो। धर्म क्षान्ति के कल्प के प्रतिपक्षस्थ सुख का अत्यन्त अभ्यास करना चाहिए। प्रकाश परापरकारमर्ष का कार्य है दूसरे के किये हुए अपकार को सहन करना और उसका प्रत्यपकार न करना। द्वेष के रहस्य समझते समान शान्तिदेव की वह उक्ति कितनी सुन्दर है—

मुख्य दण्डादिक हित्वा प्रेरके यदि क्षुप्यते ।

द्वेषण प्रेरितः सोऽपि द्वेष द्वेषाऽस्तु मे वरम् ॥

दण्ड के द्वारा ताबित किये जाने पर मनुष्य मारने वाले के ऊपर कोप करता है। वह तब ठीक नहीं कल पकता। यदि प्रेरक पर कोप करता है तो द्वेष के ऊपर कोप करना चाहिए, क्योंकि द्वेष की प्रेरणा से ही वह किसी के मारने के लिए उत्पन्न होता है। अतः द्वेष से द्वेष करना चाहिए। अतः द्वेष की जोड़ने के लिए क्षान्ति का उपयोग आवश्यक है। तृतीय प्रकार की क्षान्ति का अर्थ वर्मों के

स्वभाव पर ध्यान देने से होता है। जब जगत् के समस्त धर्म क्षणिक तथा नि सार हैं, तब किस के ऊपर क्रोध किया जाय ? किससे द्वेष किया जाय ? क्षमा ही जीवन का मूलमन्त्र है।

वीर्य का अर्थ है उत्साह। जो क्षमी है वह वीर्य लाभ कर सकता है। वीर्य में बोधि प्रतिष्ठित है। जैसे वायु के बिना गति नहीं है, उसी प्रकार वीर्य के बिना पुण्य नहीं है। कुशल कर्म में उत्साह का होना ही वीर्य का होना

(४) वीर्य है। इसके विपक्ष में आलस्य, कुत्सित कर्म में प्रेम, विषाद और पारमिता आत्म-अवज्ञा हैं। संसार-दुःख के तीव्र अनुभव के बिना कुशल कर्म में प्रवृत्ति नहीं होती साधक को अपने चित्त में कभी विषाद

को स्थान न देना चाहिए। उसे यह चिन्ता न करनी चाहिए कि मनुष्य अपरिमित पुण्य-ज्ञान के बल से दुष्कर कर्मों का अनुष्ठान कर कहीं असंख्य कल्पों में बुद्धत्व को प्राप्त होता है। मैं साधारण व्यक्ति किस प्रकार बुद्धत्व को प्राप्त कर सकूँगा क्योंकि तथागत का यह सत्य कथन है कि जिसमें पुरुषार्थ है उसके लिए कुछ भी दुष्कर नहीं है। जिन बुद्धों ने उत्साहवश दुर्लभ अनुत्तर बोधि को प्राप्त किया है वे भी संसार सागर के आवर्त में घूमते हुए मशक, मक्षिका, और क्रिमि के

योनि में उत्पन्न हुए थे। इस प्रकार चित्त में उत्साह का भाव भरकर निर्वाण-मार्ग में अभसर होना चाहिए। सत्त्व की अर्थ-सिद्धि के लिए बोधिसत्त्व के पास एक बल-व्यूह है जिसमें छन्द, स्थाम, रति और मुक्ति की गणना की गई है। छन्द का अर्थ है—कुशल कर्मों में अभिलाषा। स्थाम का अर्थ है—आरब्ध कार्यों में दृढ़ता। रति—सत्-कर्म में आसक्ति का नाम है। मुक्ति का अर्थ है—उत्सर्ग या त्याग। यह बल-व्यूह वीर्य संपादन करने में चतुरंगिणी सेना का काम करता है। इसके द्वारा आलस्य आदि शत्रुओं को दूर भगाकर वीर्य के बढ़ाने में प्रयत्न करना चाहिए। इन गुणों के अतिरिक्त बोधिसत्त्व को निपुणता, आत्मवश-वर्तिता, परात्मसमता और परात्मपरिवर्तन का संपादन करना चाहिए। जैसे रुई वायु की गति से संचालित होती है उसी प्रकार बोधिसत्त्व उत्साह के द्वारा संचालित होता है और अभ्यास-परायण होने से श्रद्धा को प्राप्त करता है^१।

इस प्रकार वीर्य की वृद्धि कर साधक को समाधि में चित्त स्थापित करना

१ द्रष्टव्य—बोधिवर्या का सप्तम परिच्छेद।

आदि^१ क्योंकि विहित-वित्त पुरुष नीरव्यय होता हुआ भी वसेगा

॥ (५) ध्यान को अपने चंगुल से हटा नहीं सकता । इसके लिए तत्काल मेरी पारमिता धारकों का विवेक किता है—शमन तथा विपरमना । विपरमन का धर्म है ज्ञान और शमन का धर्म है चित्त को एकमन्त्ररूपी समाधि । शमन के बाद विपरमना का जन्म होता है और शमन (समाधि) का जन्म संसार में आसक्ति को छोड़ देने से होता है^२ । विद्या प्राप्ति हुए समाधि प्रतिष्ठित नहीं होती । आसक्ति से जो जन्म होते हैं उससे जीव नहीं परिच्छिन्न है । इसलिए महात्माजी साधक को जन्म-संसार से दूर इतकर ध्यान में आकर निश्चल करता चाहिए । और वहाँ एकमन्त्ररूप करी हुए साधक को जन्म की अभिलषा के ऊपर अपने चित्त को समाहित करना चाहिए । उसे यह मानना करनी चाहिए कि प्रिय का समापन सदा विपरमनरूप होता है । जीव अकेला ही उत्पन्न होता है और अकेला ही मरता है । तब जीवन के, वरिष्म ज्ञान के लिए ही प्रिय-वस्तुओं के समस्त लयाने से काम न्या^३ । परमार्थ दृष्टि से ऐसा कार्य तो जीव किसी संयति करता है । विष प्रकर राह बसते हुए पवित्रों का एक स्थान में मिलन होता है और फिर विलीन होता है उसी प्रकार संसार-रूपी धार्य पर बसते हुए आदि माइनों का प्रिय-मित्रों का दैनिक समापन हुआ करता है^४ । इस प्रकार वाचिष्ठ्य को संसार की प्रिय वस्तुओं से अपने चित्त को हटाकर, एकमन्त्ररूप का ध्यान कर जनन-मोक्ष की विचारण क लिए चित्त को एकमन्त्र तथा शमन का जन्म करना चाहिए ।

।

१ विरोध के लिए ब्रह्म—बोधिचर्या (अष्टम परिच्छेद) ।

२ शमनेन विपरमनाद्भुता कुर्ये कषेरविषादमित्येत्य ।
शमनः प्रथमं गन्धर्वीनां स न लोके विरपेक्षयामित्वा ॥

(बोधिचर्या ७४)

३ एक उत्पद्यते जन्मुभिर्वते नैक एव हि ।
मान्वास्तु तत्तन्मात्राया किं प्रियैर्मित्रभारकैः ॥

(बोधिचर्या ७५)

४ अन्तर्धर्म प्रतिपन्नस्तु नानासाधपरिग्रहः ।
तथा महात्मनस्त्वापि जन्मावाप्तपरिग्रहः ॥ (बोधिचर्या ७६) ।

चित्त की एकाग्रता से प्रज्ञा का प्रादुर्भाव होता है, क्योंकि जिसका चित्त समाहित है उसी को यथाभूत सत्य का परिज्ञान होता है। द्वादश निदानों में अविद्या ही मूल स्थान है। इस अनवरत परिणामशाली दुःखमय प्रपञ्च (६) प्रज्ञा-का मूल कारण यही अविद्या है। इस अविद्या को दूर करने का पारमिता एकमात्र उपाय है—प्रज्ञा। अब तक वर्णित पाँचों पारमितायें इस पारमिता की परिकरमात्र हैं। भव-दुःख के उन्मूलन में प्रज्ञा-पारमिता की ही प्रधानता है। इस प्रज्ञा का दूसरा नाम है विपर्ययना, अपरोक्ष ज्ञान। इस ज्ञान के उत्पन्न करने में समाधि की महिमा है।

प्रज्ञा पारमिता का अर्थ है सब धर्मों की निस्सारता का ज्ञान। अथवा सर्व-धर्मशून्यता। शून्यता में प्रतिष्ठित होनेवाला व्यक्ति ही प्रज्ञापारमिता (पूर्ण ज्ञान या सर्वज्ञता) को प्राप्त कर लेता है। जब यह ज्ञान उत्पन्न होता है कि भावों की उत्पत्ति न स्वतः होती है, न परतः होती है, न उभयतः होती है, न अहेतुतः होती है, तभी प्रज्ञापारमिता का उदय होता है। उस समय साधक के लिए किसी प्रकार का व्यवहार शेष नहीं रह जाता। उस समय यह परमार्थ स्वतः भासित होने लगता है कि यह दृश्यमान वस्तु-समूह माया के सदृश है। स्वप्न और प्रतिबिम्ब की तरह अलीक और मिथ्या है। जगत् की सत्ता केवल व्यावहारिक है, पारमार्थिक नहीं। जगत् का जो स्वरूप हमारे इन्द्रियगोचर होता है वह उसका मायिक (सामुदायिक) स्वरूप है। वास्तव में सब शून्य ही शून्य है। यही ज्ञान आर्य ज्ञान कहलाता है। इस ज्ञान का जब उदय होता है। तब अविद्या की निवृत्ति होती है। अविद्या के निरोध होने से सत्कारों का निरोध होता है। इस प्रकार पूर्व-पूर्व कारण के निरोध होने से उत्तरोत्तर कार्य का निरोध हो जाता है और अन्त में दुःख का निरोध संपन्न होता है। इस प्रकार प्रज्ञापारमिता के उदय होने पर ससार की निवृत्ति और निर्वाण की प्राप्ति होती है। सृष्टि = ससार = समस्त दोषों का आकर। निवृत्ति = निर्वाण = समस्त गुणों का भण्डार है। इस प्रज्ञापारमिता की कल्पना पूजनीया देवता के रूप में पारमिता सूत्रों में की गई है। 'प्रज्ञा-पारमिता-सूत्र' ने प्रज्ञा का मनोरम वर्णन इस प्रकार किया है —

सर्वेषामपि वीराणां परार्थनियतात्मनाम् ।

याधिका जनयित्री च माता त्वमसि वत्सला ॥ १६ ॥

पुनः प्रत्येकयुगैश्च भावसैश्च निषेधिता ।

मार्गस्त्वमेका मोक्षस्य नास्त्यन्य इति निश्चयः ॥ १७ ॥

इन पाँचमिथ्यों की शिक्षा से बोधिसत्त्व की साधना सफ़ल हो जाती है। वह बुद्धत्व की प्राप्ति कर सब सत्तों के उद्धार के महनीय कार्य में सक्षम हो जाता है। उसके जीवन का प्रत्येक क्षण प्रजियों के कल्याण तथा ममता के साधन में व्यय होता है। उसमें स्वार्थ का तनिक भी स्थान नहीं रहता। महायान की सफलता का यही पर्यवसान है। वह साधना कितनी उदात्त तथा संप्लक्षित होती है, इसे अब अधिक बतलाने का कोई अवसर नहीं है। बुद्धधर्म के विपुल प्रसार तथा प्रसार में बोधिसत्त्व का वह महान् व्ययर्ग कितना सफल तथा सहायक था, इसे इतिहास-वेत्ताओं के सामने विरोध बतलाने की आवश्यकता नहीं है।



एकादश परिच्छेद

(क) त्रिकाय

महायान और हीनयान के पारस्परिक भेद इसी त्रिकाय के सिद्धान्त को लेकर हैं। हीनयान निकायों में स्थविरवादियों ने त्रिकाय के सम्बन्ध में विशेष कुछ नहीं लिखा है। क्योंकि उनकी दृष्टि में बुद्ध शरीर धारण करनेवाले एक साधारण मानव थे तथा साधारण मनुष्यों की भाँति ही वे समस्त मानवीय दुर्बलताओं के भाजन थे। स्थविरवादियों ने कभी-कभी बुद्ध को धार्मिक नियमों का समुच्चय बतलाया, परन्तु यह केवल सकेत मात्र था जिसके गूढ़ तात्पर्य की ओर उन्होंने अपनी दृष्टि कभी नहीं डाली। इन संकेतों को सर्वास्तिवादियों ने और महायानियों ने ग्रहण किया और अपने विशिष्ट सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। सर्वास्तिवादियों का भी इस विषय में धारणा विशेष महत्व की नहीं है। महासधिकाँ ने इस विषय में सबसे अधिक महत्वपूर्ण कार्य किया। उन्होंने ही तथागत तीनों कायों—निर्माण-काय, समोगकाय और धर्मकाय—की आध्यात्मिक रीति से ठीक-ठीक विवेचना प्रस्तुत की। 'त्रिकाय' महायान-सम्प्रदाय का मुख्य सिद्धान्त समझा जाता है।

त्रिकाय की कल्पना का विकास अनेक शताब्दियों में धीरे-धीरे होता रहा। आरम्भिक महायान के अनुसार (जिसके सिद्धान्त अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता में उपलब्ध होते हैं) काय दो ही थे। (क) रूप (निर्माण) त्रिकाय का काय—जिसके अन्तर्गत सूक्ष्म तथा स्थूल शरीरों का अन्तर्भाव धिकाश है। यह काय प्रत्येक प्राणी के लिए है। (ख) धर्मकाय—इसका प्रयोग दो अर्थ में होता था। (१) बुद्ध के निर्माण करनेवाले समस्त धर्मों से बना हुआ शरीर। (२) परमार्थ (तथता), जो इस जगत् का मूल सिद्धान्त है।

विज्ञानवादियों ने इस द्विविधकाय की कल्पना को त्रिविध बना दिया। उन्होंने स्थूल रूपकाय को सूक्ष्म रूपकाय से अलग कर दिया। पहिले का नाम रक्ता 'निर्माणकाय' और दूसरे का 'समोगकाय'। लंकावतारसूत्र में यह 'समोगकाय' निष्यन्द बुद्ध या धर्मतानिष्यन्द बुद्ध (धर्म से उत्पन्न होनेवाले बुद्ध) नाम दिया गया है। असंग ने सूत्रालंकार में 'निष्यन्द बुद्ध' के लिए समोगकाय तथा

धर्मधन के लिए 'स्वाम्यधिकार' का प्रयोग किया है। इस प्रकार धर्मों का सामकारण भी कई शताब्दियों के भीतर बरि-भीरे जाता रहा।

स्वाध्यायवादी कल्पना

निष्कर्षों के अध्ययन से स्पष्ट मालूम पड़ता है कि वे कुछ को वस्तुतः इस स्तर पर आकर धर्म प्रचार करने वाला व्यक्तिमान समझते थे। कुछ को वह साधककल्पना इन शब्दों में प्रकट की गयी है।

'भगवां धर्मं सम्मा सम्मुखं विज्ञापरम्पसम्पन्नो दृगन्तो लोकविद् अनुत्तरो पुरिषधम्मसारणी सत्ता देवममुत्तमान सत्त्वा युक्तो भगवा'।

(बीजनिष्कस्य भाग १ पृ. ६७-६८)।

अर्थात् भगवान् धर्मज्ञ, सम्यक् ज्ञान सम्पन्न विद्या और साधन से युक्त, सद्गति को प्राप्त करनेवाले होकर, भेद मनुष्यों के नामक, देवता और मनुष्यों को उपदेशक ज्ञानसम्पन्न तथा भगवान् थे। इसका स्पष्ट अर्थ है कि कुछ मतों के अनुसार मानवों में अत्यन्त ज्ञान सम्पन्न तथा धर्मोपदेशक थे। विविधता में अनेक व्यक्तियों पर कुछ की अमानवीय कल्पना का भी संकेत है। मृत्यु के समय से कुछ पक्षों ने कुछ में आत्मज्ञ से कहा था कि मरी शत्रु के अन्तर निहित धर्म और विनय का मैंने उपदेश दिया है वही तुम्हारे लिये शिक्षा का काम करेगा। धर्मधन की कल्पना वही से आरम्भ होती है परन्तु धर्मधन का धर्म बौद्ध धार्मिक नियमों का समुदायमात्र है अन्य कुछ नहीं। इस प्रकार देवतादिकों में वही विविध कल्पना जारी रही।

हीनवान् का वह सम्प्रदाय परब्रह्मियों से काय की कल्पना में कुछ दृष्टांत हैं।

सत्तिवस्तु में कुछ के बीचपरिणत से संबद्ध अनेक धार्मिक सर्वास्ति धर्मों की वर्ण हैं। कुछ की कल्पना नितागत स्पष्ट है। वे धर्मधन

धारी गुणों से कुछ एक मानव व्यक्तिमान हैं। कोष्ठधर्मधन के लिये ही कल्पना कुछ इस भाग में उत्पन्न होते हैं। यदि वे एक ही लोक में निवास

करते और वही पर पुच्छिजात कर लिये रहते तो यह लोक का धर्मधन कल्पना वही सिद्ध हो सक्ता था। इसकी कल्पना होने पर भी धर्मधन की धार्मिक कल्पना वही नहीं होना पड़ती। आचार्य कृष्णगुप्त ने धर्मधनधन में धर्मधन की कल्पना की धार्मिक विवक्षित किया है। धर्मधन का प्रयोग धर्मधन

दो अर्थों में किया है—(१) क्षय-ज्ञान (दुःख के नाश का ज्ञान) अनुत्पाद ज्ञान आदि उन धर्मों के लिये धर्मकाय शब्द का व्यवहार किया गया है जिनके सम्पादन करने से मनुष्य स्वयं बुद्ध बन जाता है (बोधिपक्षीय धर्म) । (२) भगवान् बुद्ध का विशुद्ध व्यक्तित्व—यही धर्मकाय का नया अर्थ है जिसे वसुवन्धु ने दिया । इस प्रकार धर्मकाय की मूर्त कल्पना को अमूर्त रूप देना वसुवन्धु का कार्य है । इसी प्रकार जब कोई भिक्षु बुद्ध की शरण में जाता है तो वया वह बुद्ध के शरीर के शरण में जाता है । वसुवन्धु का उत्तर है कि नहीं, वह उन गुणों की शरण में जाता है जिनके आश्रय भगवान् बुद्ध हैं ।

सत्य सिद्धि सम्प्रदाय धर्मकाय का प्रयोग बुद्ध के उस शरीर के लिये करता है जो शील, समाधि, प्रज्ञा, विमुक्ति तथा विमुक्ति-ज्ञान-दर्शन से सत्यसिद्धि पवित्र और विशुद्ध हो जाता है । बुद्ध भी अर्हत् हैं परन्तु इस सम्प्रदाय मत के संस्थापक हरिवर्मा की दृष्टि में अर्हत् तथा बुद्ध के शरीर में महान् अन्तर है । अर्हत् में तो केवल पाँच सद्वर्ण रहते हैं परन्तु बुद्ध के धर्मकाय में दस प्रकार के बल (दश बल), चार प्रकार की योग्यता (वैशारद्य) तथा तीन प्रकार की स्मृतियों रहती हैं ।

महायानी कल्पना

हीनयान के अनुसार काय की यही कल्पना है । महायान की कल्पना इससे नितान्त भिन्न, प्रौढ़ तथा आध्यात्मिक है । इसी का वर्णन यहाँ संक्षेप में किया जावेगा—

(१) निर्माण काय

भगवान् बुद्ध ने यह शरीर दूसरे के उपकार के लिये ही धारण किया था । यही शरीर माता और पिता से उत्पन्न हुआ था । चेतन प्राणियों के धर्म इसी शरीर से संबद्ध हैं । शाक्यमुनि ने मुनि के रूप में इसी निर्माण काम को धारण किया था । असंग ने इस काय की विशेषता बतलाते हुये कहा है कि शिल्प, जन्म, अभिसंबोधि (ज्ञान), निर्वाण की शिक्षा देकर जगत् के कल्याण के लिये ही बुद्ध ने इस शरीर को धारण किया था । इस निर्माणकाय का अन्त नहीं । परार्थ की सिद्धि जिन जिन शरीरों के द्वारा सम्पन्न की जा सकती है, उन सब शरीरों को बुद्ध ने इसी निर्माण काय के द्वारा धारण किया^१ ।

१ शिल्प-जन्म-महाबोधि-सदा-निर्वाण-दर्शन ।

बुद्धनिर्माणकायोज्य महामायो विमोचने ॥ (महायान सूत्रालंकार ९।६४)

'विश्वि-मात्रज-सिद्धि' के अनुसार निर्माणकर्म अत्यन्त, अत्यन्त कुछ कुछ बन तथा मृमि में न स्थित होने वाले बोधिसत्त्वों के निमित्त है। 'सिद्धि' के बीमांसा में सिद्धि दीक्षाओं के कुछ के बर्तान रूप आरम्भ करने के प्रकारों का रूप वर्णन किया है। वे कभी कभी मध्यम रूप आरम्भ कर बोधते वे और कभी कभी शरीरपुत्र या सुभृति के द्वारा परमोपदेश करते थे। इसीलिए इन सिद्धियों के द्वारा दिये गये उपदेश कुछ के ही उपदेश माने जाते हैं। कुछ ऐसा चाहते ऐसा रूप आरम्भ कर सकते थे; जो निवार नहीं कर सकते थे; आकाश से शब्द उत्पन्न कर सकते थे। वह सर्व काय 'निर्माणकर्म' के द्वारा विध्वंस किया जाता था।

संस्कृतार पुनः में निर्माणकर्म और धर्मकर्म का सम्बन्ध विश्वि मात्रज सिद्धि के अनुसार ही दिखताया गया है। इस सम्बन्ध का अर्थ है कि निर्मित कुछ (निर्माण कर्म) कर्मों से उत्पन्न नहीं होते^१। तथापि वे तो इन कुछों में वर्तमान हैं और न उनके बाहर। तथापि निर्माण कर्म को उत्पन्न कर तथापि के विभिन्न रूप हैं इनका सम्पादन करते हैं। कुछ इसी शरीर के द्वारा इन शरीर कर्म सम्पादि विधि, यथा इमि स्तम्भ आदि का उपदेश करते हैं^२।

इस प्रकार निर्माणकर्म का कार्य परोपकार-साधन करता है। इस कार्य को संस्था का अन्त नहीं। जिस ऐतिहासिक शास्त्र मुनि से हम परिचित हैं वे भी तथापि के निर्माणकर्म ही थे।

(२) संयोग काय

वह संयोग-काय निर्माण-कर्म को बाधना अत्यन्त सूक्ष्म है। सभी कल्पना गया है कि आत्मक आदि निर्माण-कर्म को आरम्भ करते थे। सूक्ष्म शरीर की केवल बोधिसत्त्व ही आरम्भ कर सकते हैं। संयोग-काय दो प्रकार का माना जाता है—
(१) परसंयोग-काय और (२) स्वसंयोगकाय। स्वसंयोगकाय केवल कुछ का अपना विशिष्ट शरीर है। परसंयोग-काय बोधिसत्त्वों का काय है। इसी काय के द्वारा कुछ ने महान्मन सुओं का उपदेश सुदृष्ट पर्यंत पर दिया था या सुझावती मृदु में दिया। महान्मन धर्म का उपदेश इसी शरीर के द्वारा किया गया। पञ्चविंशति-साहित्य के अनुसार संयोग काय अत्यन्त आसुर शरीर है जिसके एक एक

छिद्र से प्रकाश की अनन्त और असंख्य धारयें निकलकर जगत् को आप्लावित किया करती हैं। जब इस शरीर से उपदेश देने के लिये जिह्वा बाहर निकलती है, तब उससे असंख्य प्रभा की ज्वालायें चारों ओर फैलती हैं। इसी प्रकार का विचित्र वर्णन अन्य प्रज्ञापारमिताओं में भी मिलता है। लंकावतारसूत्र में इसी का नाम 'निष्यन्द बुद्ध' रक्खा है। इस शरीर का कार्य वस्तुतत्त्व से अनभिज्ञ होनेवाले लोगों के सामने परिकल्पित और परतन्त्र रूप का उपदेश करना है। 'सुवर्णप्रभाससूत्र' के कथनानुसार 'समोगकाय' बुद्ध का सूक्ष्म शरीर है। इसमें महापुरुष के समस्त लक्षण विद्यमान रहते हैं। इसी शरीर को धारण कर बद्ध-भगवान् योग्य शिष्यों के सामने धर्म के गूढ़ तत्त्वों का उपदेश दिया करते हैं। विज्ञप्तिमात्रता-सिद्धि में समोगकाय के दो भेद कर दिये गये हैं—परसंमोग काय और स्वसमोग काय। इनमें पहिला बोधिसत्त्वों का शरीर है और दूसरा स्वयं बुद्ध भगवान् का। अमेयता, अनन्तता, और प्रकाश की दृष्टि से इन दोनों प्रकारों में किसी प्रकार का भेद नहीं है। अन्तर है तो इस बात में है कि परसमोग काय में महापुरुष के लक्षण विद्यमान रहते हैं तथा उसका चित्त सत्य नहीं होता। स्वसमोग काय में महापुरुष के लक्षण नहीं रहते परन्तु इसका चित्त नितान्त सत्य है। इस चित्त में चार गुण विद्यमान रहते हैं—आदर्श ज्ञान (दर्पण के समान विमला ज्ञान), समता-ज्ञान (प्रत्येक वस्तु सम है, इस विषय का ज्ञान), प्रत्य-वेक्षणा ज्ञान (वस्तुओं के पारस्परिक भेद का ज्ञान), कृत्यानुष्ठान ज्ञान (कर्तव्यों का ज्ञान)।

इस प्रकार समोगकाय बोधिसत्त्वों का सूक्ष्म शरीर है जिसके द्वारा धर्म का उपदेश दिया जाता है। इस भूतल पर सबसे पवित्र स्थान गृद्धकूट है जहाँ समोग काय उत्पन्न होकर धर्मोपदेश करता है^१।

१ महायान सम्प्रदाय में दो नय माने जाते हैं (१) पारमिता नय और (२) मन्त्र नय। बुद्ध ने पारमिता नय का उपदेश समोगकाय से गृद्धकूट पर्वत पर किया और मन्त्र नय का उपदेश श्री पर्वत पर किया। गृद्धकूट और श्रीपर्वत भौगोलिक नाम हैं जिनकी सत्ता आज भी विद्यमान है, परन्तु तान्त्रिक रहस्य-वेत्ताओं का कहना है कि ये पीठस्थान हैं जिनकी सत्ता इमी शरीर में है। ये कोई भौगोलिक स्थान नहीं हैं।

(१) धर्म-काय

बुद्ध का यही वास्तविक परमार्थभूत शरीर है। यह कम शब्दों में धर्मिर्भवनीय है। महात्मन सुनात्तच्छर तथा 'सिद्धि' में इच्छा नाम स्वामाविक कर्म का स्वभाव कर्म बतलाया गया है। यह अत्यन्त और अपरिमेय तथा सर्वत्र व्यापक है। संयोगकर्म तथा निर्माणकर्म का यही व्यापार है। अर्थय का अर्थ है :—

‘सम सुसम्य तच्छिष्टः कर्म स्वामाविकी मत्तः ।

संयोग-विमुक्त-हेतुयथेष्ट भोगवर्जिते” ॥

आत्मन है कि धर्मकर्म एक ही रूप होता है। बुद्धों होने से यह अत्यन्त सूक्ष्म होता है। निर्माण कर्म तथा संयोग कर्म से संबद्ध रहता है। संयोग और विमुक्त का कारण होता है तथा इसी के कारण से संयोग कर्म अपना संयोग सिद्ध कर सकता है। यह महापुरुष के शक्तियों से ही निष्पन्न मित्, सत्य तथा अत्यन्त शुद्ध से युक्त होता है। बुद्धों के संयोग कर्म मिश्र-मिश्र होते हैं परन्तु धर्मकर्म एक ही होता है। शब्दों इच्छा वर्णन नहीं किया जा सकता। यह तो स्वयं वेद्य है (अनात्मिक)। जिस प्रकार धर्म को कमी न देखने वाला कर्म का धर्म कमी नहीं कर सकता इसी प्रकार धर्मकर्म का धर्म शब्दों के द्वारा कमजोर नहीं किया जा सकता।

धर्मकर्म का यह एक मात्र आधारधर्मियों के आधार पर ही निमित्त किया गया है। शून्यवाद के प्रचार में हम विद्वानों ने कि शून्यता की कल्पना अत्यन्त कठिन है। इसी प्रकार धर्मकर्म की अनात्मिक कल्पना महात्मन सुनात्तच्छर को मध्य है। माध्यमिकों को भी धर्मकर्म का यह स्वभाव स्वीकृत है। आचार्य नायार्जुन ने माध्यमिक-परिचय के २२ वें प्रकरण में तथागत की कड़ी परीक्षा की है। उनके कर्म का आग्रह यह है कि यदि मन्-सन्तति स्वीकृत की जाय तभी तथागत की सत्ता स्वीकृत की जा सकती है। क्योंकि तथागत मन्-सन्तति के वरम अत्यन्त के प्रति हैं। मन्-सन्तति (सत्ता का परम्परा) वस्तुतः सिद्ध नहीं होती। अतः तथागत की कल्पना प्रमाण-सिद्ध नहीं है। वज्रवीरि ने नायार्जुन के कर्म को शक्तियों से सिद्ध किया है। वज्रवीरिण सुन का कर्म है कि जो मनुष्य कर्म के

द्वारा मेरा दर्शन करना चाहता है या शब्द के द्वारा मुझे जानना चाहता है वह मुझे जान नहीं सकता, क्योंकि—

धर्मतो बुद्धा द्रष्टव्या, धर्मकाया हि नायका ।

धर्मता चाप्यविज्ञेया, न सा शक्या विजानितुम्^१ ॥

अर्थात् बुद्ध को धर्मता के रूप से अनुभव करना चाहिये क्योंकि वे मनुष्यों के नायक ठहरें, उनका वास्तवित शरीर धर्मकाय है। लेकिन यह धर्मता अविज्ञेय है। उसी प्रकार तथागत भी अविज्ञेय ही हैं। तथागत का जो स्वभाव है वही स्वभाव इस जगत् का है। तथागत स्वयं स्वभावहीन हैं। उसी प्रकार यह जगत् भी निःस्वभाव है। जिसे साधारण पुरुष तथागत के नाम से पुकारते हैं वे वस्तुतः क्या हैं? वे अनास्रव, कुशल धर्मों के प्रतिविम्ब रूप हैं। न उनमें तथता है और न वे तथागत हैं^२। इतनी व्याख्या के बाद नागार्जुन इस सिद्धान्त पर पहुँचते हैं कि जगत् के मूल में एक ही परमार्थ है जो वास्तविक है। उसीका नाम तथागत-काय या धर्मकाय है।

योगाचार मत में धर्मकाय की कल्पना नितान्त महत्त्वपूर्ण है। लकावतारसूत्र के अनुसार बुद्ध का धर्मकाय (धर्मता बुद्ध) बिना किसी आधार का होता है। इन्द्रियों के व्यापार, सिद्धि, चिह्न सबसे यह पृथक् रहता है। त्रिशिका के अनुसार धर्मकाय आलस्य विज्ञान का आश्रय होता है। यही धर्मकाय वस्तुओं का सच्चा रूप है। यही तथता, धर्मधातु, तथा तथागतगर्भ के नाम से प्रसिद्ध है^३।

बौद्धों के इस त्रिकाय सिद्धान्त की ब्राह्मण दर्शन के सिद्धान्त से तुलना की जा सकती है। धर्मकाय वेदान्त के ब्रह्म का प्रतिनिधि है तथा सभोगकाय ईश्वर

१ माध्यमिकवृत्ति पृ० ४४८।

२ तथागतो हि प्रतिविम्बभूतः कुशलस्य धर्मस्य अनास्रवस्य ।
नैवात्र तथता न तथागतोऽस्ति, बिम्बश्च सदृश्यति सर्वलोके ॥

(माध्यमिक वृत्ति पृ० ४४८)

३ स एवानास्रवो धातुरचिन्त्यः कुशलो ध्रुवः ।

सुखो विमुक्तिकायोऽसौ धर्माख्योऽयं महामुने ॥

(त्रिशिका. श्लोक ३०. प० ४३)

(१) धर्म-काय

हुय का यही वास्तविक परमार्थमय शरीर है। वह कय शब्दतः अविर्भवहीन है। महामान सूत्राक्षर तथा 'सिद्धि' में इसका नाम स्वामाधिक कय या स्वतन्त्र कय बतलाया गया है। यह अचल और अपरिमेय तथा सर्वत्र व्यापक है। संयोगादय तथा निर्माणकय का यही आधार है। अर्थय का कयन है :—

‘सम’ सुखमय तच्छिष्ट कयः स्वामाधिको मयः ।

संयोग-विमुक्त-हेतुर्बोधेष्ट भोगदर्शने” ॥

आशय है कि धर्मकय एक हुयोंके सिने एक कय होता है। हुयों होने से वह अत्यन्त सूक्ष्म होता है। निर्माण कय तथा संयोग कय से संबद्ध रहता है। संयोग और विमुक्त का कारण होता है तथा इसी के कारण से संयोग कय अपना संयोग सिद्ध कर सकता है। वह महापुरुष के लक्षणों से हीम निरूपण मिल पाता तथा अचल हुयों से युक्त होता है। हुयों के संयोग कय भिन्न-भिन्न होते हैं वरन्तु धर्मकय एक ही होता है। शब्दतः इसका वर्णन यहाँ किया जा सकता है। वह तो स्वयं वेद्य है (अप्राप्त्यवैक्य)। बिना प्रकार पूर्व को कभी न देखने वाला कयना पूर्व का वर्णन कभी नहीं कर सकता इसी प्रकार धर्मकय का वर्णन शब्दों के द्वारा कबमपि नहीं किया जा सकता।

धर्मकय का वह तत्त्व मया पारमिताओं के आधार पर ही निमित्त किया गया है। शून्यवाद के प्रकटन में हम विद्वान्मनों कि शून्यता की कल्पना अमभव्यक्त नहीं है। उसी प्रकार धर्मकय की अत्यन्त कल्पना महामान सूत्रों को मध्य है। आध्यात्मिकों की भी धर्मकाय का वह स्वरूप स्वीकृत है। आचार्य वायवार्थ ने आध्यात्मिकारिष के २२ वें प्रकरण में तत्वावत की कभी परीक्षा की है। उनके कयन का अभिप्राय यह है कि यदि मन-सन्तति स्वीकृत की जाय तभी तत्वावत की सत्ता स्वीकृत की जा सकती है। क्योंकि तत्वावत मन-सन्तति के कारण अकालन के प्रतीक हैं। मन-सन्तति (सत्ता का परम्परा) वस्तुतः सिद्ध नहीं होती। भूत तत्वावत की कल्पना प्रमाण-सिद्ध नहीं है। कलाधीर्षि के वायवार्थ के कयन को प्रमाणों से सिद्ध किया है। कलाधीर्षि सूत्र का कयन है कि जो यशस्व रूप के

से खिल जाता है। उसके हृदय में महाकरुणा का उदय होता है और वह दश महाप्रणिधान (व्रत) से संपादन का सकल्प करता है कि—(१) प्रत्येक देश में और सब तरह से बुद्ध की पूजा करना, (२) जहाँ कहीं और जब कहीं बुद्ध उत्पन्न हो तब उनकी शिक्षाओं का पालन करना, (३) दुषित स्वर्ग को छोड़कर इस भूतल पर आने तथा निर्वाण प्राप्त करने तक समस्त क्षेत्रों में बुद्ध के उदय का निरीक्षण करना, (४) सब भूमियाँ तथा सब प्रकार की पारमिता प्राप्त करने के लिए ज्ञान प्राप्त करना, (५) जगत् के समस्त प्राणियों को सर्वज्ञ बनाना, (६) जगत् में विद्यमान समस्त भेदों का अवलोकन करना, (७) समग्र प्राणियों को उनके अनुसार आनन्दित करना, (८) बोधिसत्त्वों के हृदयों में एक प्रकार की भावना उत्पन्न करना, (९) बोधिसत्त्व की चर्या का संपादन करना, (१०) सम्बोधि को प्राप्त करना। इस भूमि को विशुद्ध करने के लिए श्रद्धा, दया, मैत्री, दान, शास्त्र-ज्ञान, लोक-ज्ञान, नम्रता, दृढता तथा सहनशीलता—इन दश गुणों की बड़ी आवश्यकता होती है।

(२) **चिमला**—इस भूमि में काय, वचन, मन के दस प्रकार के पापों (दोषों) को साधक दूर करता है। दश पारमिताओं में से केवल शील का सर्वतोभावेन अभ्यास किया जाता है।

(३) **प्रभाकरी**—इस तृतीय भूमि में साधक जगत् के समस्त संस्कृत पदार्थों को अनित्य देखता है। वह आठ प्रकार की समाधि, चार ब्रह्मविहार तथा सिद्धियों को प्राप्त करता है। काम-वासना, देह-तृष्णा क्षीण हो जाती है और उसका स्वभाव निर्मल होने लगता है। वह विशेषकर धैर्य पारमिता का अभ्यास करता है।

(४) **अर्विष्मती**—इस भूमि में साधक बोध्यज्ञों तथा अष्टाङ्गिक मार्ग का अभ्यास करता है। उसका चित्त दया तथा मैत्रीभाव से स्निग्ध हो जाता है। सशय छिन्न हो जाते हैं। जगत् से वैराग्य उत्पन्न हो जाता है और साधक वीर्यपारमिता का अभ्यास विशेष रूप से करता है।

(५) **सुदुर्जया**—चित्त की समता और विचारों की विशुद्धता (चित्ताशय विशुद्ध समता) के उत्पन्न करने से साधक चतुर्थ भूमि से पञ्चम भूमि में प्रवेश करता है। प्राणियों के ऊपर दया के विचार से वह नाना प्रकार के लौकिक विद्याओं का अभ्यास करता है। इस भूमि में साधक जगत् को छोड़ बैठता है और उपदेशक बन जाता है। ध्यानपारमिता का अभ्यास इस भूमि की विशेषता है।

(६) **अभिमुक्ति**—दश प्रकार की समता से यह भूमि प्राप्त होती है।

द्वादश परिच्छेद

निर्वाण

निर्वाण के विषय में हीनयान और महायान की कल्पनाएँ परस्पर में नितान्त भिन्न हैं। यह विषय बौद्ध दर्शन में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। बौद्धधर्म का प्रत्येक सम्प्रदाय निर्वाण के विषय में विशिष्ट मत रखता है। निर्वाण भावरूप है या अभाव-रूप, इस विषय को लेकर बौद्ध-दर्शन में पर्याप्त मोमासा की गई है। यहाँ पर इस महत्त्वपूर्ण विषय का विवेचन सक्षेप में किया जा रहा है।

(क) हीनयान

हीनयान मतानुयायी अपने को तीन प्रकार के दुःखों से पीड़ित मानता है—

(१) दुःख-दुःखता—अर्थात् भौतिक और मानसिक कारणों से उत्पन्न होने वाला क्लेश । (२) संस्कार-दुःखता—उत्पत्ति विनाशशाली जगत्

निर्वाण का के वस्तुओं से उत्पन्न होने वाला क्लेश । (३) विपरिणाम-सामान्य दुःखता—सुख को दुःख रूप में परिणत होने से उत्पन्न क्लेश ।

रूप मनुष्य को इन क्लेशों से कभी भी छुटकारा नहीं है, चाहे वह कामघातु, रूपघातु अथवा अरूपघातु में जीवन व्यतीत करता हो ।

इस दुःख से छुटकारा पाने का उपाय बुद्ध ने स्वयं बतलाया है—आर्य सत्य, सासारिक पदार्थों की अनित्यता तथा अनात्म तत्त्व का ज्ञान । अष्टाङ्गिक मार्ग के अनुशीलन से तथा जगत् के पदार्थों में आत्मा का अस्तित्व नहीं है, इस ज्ञान को परिनिष्ठित रूप देने पर साधक ऊपर निर्दिष्ट क्लेशों से सदा के लिए मुक्ति पा लेता है । फिर ये क्लेश उसे किसी प्रकार पीड़ित करने के लिए या ससार में बद्ध करने के लिए कथमपि समर्थ नहीं होते । अतः आर्य सत्य के ज्ञान से, सदाचार के अनुष्ठान से, हीनयान सम्प्रदाय में कोई भी साधक क्लेशों से निवृत्ति पा लेता है । यही निर्वाण है ।

हीनयान के विविध संप्रदायों में इस विषय को लेकर पर्याप्त मतभेद दोख पड़ता है । निकायों के अध्ययन से प्रतीत होता है कि निर्वाण क्लेशाभाव रूप है ।

जम्बू के समस्त पर्वतों को शुद्ध बनाता है। और प्रायियों पर दया के लिए जम्बू के शुद्ध पर्वतों को भी उत्पन्न ही समझता है। अजय में पड़े रहने वाले प्रायियों के ऊपर वह दया का भाव रखता है। वहाँ तक की भूमियों को हीनकर्म के बाद भूमियों के छाव तुल्यता को का समझती है। उसमें भूमि से शुद्धता को उपलब्धि का प्रत्यक्ष आरम्भ होता है। अथा पारमिता का अभ्यास इस भूमि की विरोधता है।

(७) ब्रह्ममा—इस भूमि में साधक का मार्ग विरोध रूप से उद्विग्न होता आरम्भ करता है। वह इस प्रकार के सपनों के द्वारा (सपन कीदृश्य द्वारा) का सम्पादन नहीं से आरम्भ करता है। जिस प्रकार से कतुर भाविक समुद्र के ऊपर अपनी नाव निर्मलता से बोता है। उसी प्रकार सप्तम भूमि में बोधिलता सर्व-ज्ञ के समुद्र में प्रविष्ट करता है। वह सर्वज्ञ हो जाता है परन्तु निर्वाण की प्राप्ति दूर रहती है।

(८) अजयता—इस भूमि में साधक वस्तुओं को अच्छी तरह से निरन्तरता बनाता है। वह देह, बचन और मन के आनन्दों से तबिक प्रभावित नहीं होता। जिस प्रकार स्वप्न से जगा हुआ मनुष्य स्वप्न के जाल को अन्तिम समझता है, उसी प्रकार अजयता भूमि का साधक जम्बू के समस्त पर्वतों को भाविक, भाग्य तथा अक्षय मानता है।

(९) साधमती—इस अवस्था में साधक मनुष्यों के उद्विग्न के लिए, वह अष्ट सपनों का अन्तर्भाव करता है, वर्म का उपदेश देता है और बाधिलता के बाद प्रकार के विषय-पर्यालोचन (परिचिन्तना का प्रतिचिन्तित) का अभ्यास करता है। वे बाद प्रकार की प्रतिचिन्तित हैं। रात्रों के अर्थ का विवेचन सम्यक का विवेचन, स्वाकारण की विरसेपन पद्धति तथा विषय के शीघ्र प्रतिपादन की शक्ति (प्रतिभास)।

(१०) धर्ममेघ—इसी का दूसरा नाम अग्निरेक है। इस अवस्था में बाधिलता सब प्रकार की सपानियों को प्राप्त कर लेता है। जिस प्रकार से राजा अपने पुत्र का सुवस्त्र पह पह अग्निरेक करता है उसी प्रकार साधक बुद्धता को प्राप्त कर लेता है। बाधिलता भूमियों का नहीं अरम पर्यवसान है^१।

से उस पार तक जा सकता है परन्तु अश्रान्त परिश्रम करने पर भी उस पार को इस पार नहीं ला सकता। ठीक यही दशा निर्वाण की है। उसके साक्षात्कार करने का मार्ग बतलाया जा सकता है परन्तु उसके उत्पादक हेतु को कोई भी नहीं दिखला सकता^१। इसका कारण यह है कि निर्वाण निर्गुण है। उसके उत्पन्न होने का प्रश्न ही नहीं है क्योंकि वह भूत, वर्तमान तथा भविष्य इन तीनों काल से परे है। अदृश्य होने पर भी, इन्द्रियों के द्वारा गोचर न किये जाने पर भी, उसकी सत्ता है। अर्हत् पद को प्राप्त कर भिक्षु विशुद्ध, ऋजु तथा आवरणों तथा ससारिक कर्मों से रहित मन के द्वारा निर्वाण को देखता है। अतः उसकी सत्ता के विषय में किसी प्रकार का अपलाप नहीं किया जा सकता परन्तु निर्गुण होने से वह उत्पाद-रहित है। उपाय होने से उसका साक्षात्कार अवश्य होता है परन्तु वह स्वयं अनिर्वचनीय पदार्थ है।

नागसेन ने निर्वाण की अवस्था के विषय में भी खूब विचार किया है^२। महाराज मिलिन्द की सम्मति में निर्वाण में दुःख कुछ न कुछ अवश्य ही रहता है क्योंकि निर्वाण की खोज करनेवाले लोग नाना प्रकार के निर्वाण की सयमों से अपने शरीर, मन तथा इन्द्रियों को तप्त किया करते सुखरूपता हैं। संसार से नाता तोड़कर इन्द्रियों तथा मन की वासनाओं को भारकर बन्द कर देते हैं जिससे शरीर को भी कष्ट होता है तथा मन को भी। इसी युक्ति के सहारे मिलिन्द की राय में निर्वाण भी दुःख से सना हुआ है। इसके उत्तर में नागसेन की स्पष्ट सम्मति है कि निर्वाण में दुःख का लेश भी नहीं रहता। वह तो सुख ही सुख है। राज्य की प्राप्ति होने में नाना प्रकार के क्लेशों को सहना पड़ता है परन्तु स्वयं राज्य-प्राप्ति क्लेशरूप नहीं है। इसी प्रकार तपस्या, ममता त्याग, इन्द्रिय-जय आदि निर्वाण के उपाय में क्लेश है स्वयं निर्वाण में कहाँ? वह तो महासमुद्र के समान अनन्त है। कमल के समान क्लेशों से अलिप्त है। जल के समान सभी क्लेशों की गर्मी को शान्त कर देता है तथा कामतृष्णा, भवतृष्णा और विभवतृष्णा की प्यास को दूर कर देता है। वह अकाश के समान दश गुणों से युक्त रहता है। न पैदा होता है,

^१ लिन्द प्रश्न पृ० ३२९-३३३।

^२ लिन्द प्रश्न पृ० ३८४-४०३।

बस क्लेश के क्षयरण का सर्वथा परिहार हो जाता है जो निर्वाण निर्वाण की अवस्था का बन्म होता है। इसे सुख रूप भी कहना सही है। परन्तु अधिकतर बीस मिथ्या निर्वाण को अमरत्व ही मानता है। मिथिन्द्र ग्रन्थ में निर्वाण के विषय में बड़ी सूक्ष्म विवेचना की गई है। इसका स्पष्ट कथन है कि निरोध ही वास्तविक निर्वाण है। संसार के सभी व्यक्तियों की इन्द्रियों और विषयों के सम्पर्क में लगे रहने के कारण माना प्रसार के द्वारा क्लेश होते हैं। परन्तु सभी कार्य ज्ञानक इन्द्रियों और विषयों के सम्पर्क में न कभी संपन्न रहता है और न उसके आत्मन् ही होता है। फलतः उसकी सुखा निरोध हो जाता है। सुखा के निरोध के साथ उपवास का तथा भय का निरोध उत्पन्न होता है। पुनर्बन्म के बन्म होते ही सभी सुख काते हैं। इस प्रकार सुखादिक क्लेशों का निरोध हो जाता ही निर्वाण है। मायसेन की सम्मति में निर्वाण के बाद व्यक्ति का सर्वथा क्षय हो जाता है। जिस प्रकार क्लेशी हुई शरीर को सदा कुछ काम पर दिव्यता नहीं का सुखी सभी प्रकार निर्वाण प्राप्त हो जाने के बाद वह व्यक्ति विद्यमान नहीं का सदा केवल उसके व्यक्ति को बनाये रखने के लिए कुछ भी होव नहीं रह जाता। अतः निर्वाण के अनन्तर व्यक्ति का सदा किसी प्रकार सिद्ध नहीं होती।

संसार में उत्पन्न होनेवाली वस्तुओं की विरोधता है कि कुछ तो-कर्म के कारण उत्पन्न होते हैं, कुछ हेतु के कारण और कुछ अज्ञान के कारण। परन्तु निर्वाण ही अज्ञान के साथ होता पदार्थ है जो न तो कर्म के निर्वाण की कारण, न हेतु के कारण और न अज्ञान के कारण उत्पन्न होता है। निर्मयता वह तो हेतु से रहित निष्कलगीत, इन्द्रियहीन अविवर्तनीय पदार्थ है जिसे विद्युत् ज्ञान के द्वारा जाना जा सकता है। निर्वाण के सम्प्राप्त्यर्थ करने के उपाय हैं परन्तु उसे उत्पन्न करी का कोई उपाय नहीं है। साक्षात् करवा तथा उत्पन्न करना दोनों मिथ्या-मिथ्या वस्तु है। जिस प्रकार कोई भी मनुष्य अपनी आध्यात्मिक शक्ति के बल पर विमोक्ष तक का सकता है, परन्तु वह साक्षात् कोशित करे वह विमोक्ष की इस स्थान पर नहीं का सकता। कोई भी मनुष्य आध्यात्मिक शक्ति के सहारे ही ज्ञान पर पहुँचकर समुद्र के इस पार

से उस पार तक जा सकता है परन्तु अश्रान्त परिश्रम करने पर भी उस पार को इस पार नहीं ला सकता। ठीक यही दशा निर्वाण की है। उसके साक्षात्कार करने का मार्ग बतलाया जा सकता है परन्तु उसके उत्पादक हेतु को कोई भी नहीं दिखला सकता^१। इसका कारण यह है कि निर्वाण निर्गुण है। उसके उत्पन्न होने का प्रश्न ही नहीं है क्योंकि वह भूत, वर्तमान तथा भविष्य इन तीनों काल से परे है। अदृश्य होने पर भी, इन्द्रियों के द्वारा गोचर न किये जाने पर भी, उसकी सत्ता है। अर्हत् पद को प्राप्त कर भिक्षु विशुद्ध, ऋजु तथा आवरणों तथा ससारिक कर्मों से रहित मन के द्वारा निर्वाण को देखता है। अतः उसकी सत्ता के विषय में किसी प्रकार का अपलाप नहीं किया जा सकता परन्तु निर्गुण होने से वह उत्पाद-रहित है। उपाय होने से उसका साक्षात्कार अवश्य होता है परन्तु वह स्वयं अनिर्वचनीय पदार्थ है।

नागसेन ने निर्वाण की अवस्था के विषय में भी खूब विचार किया है^२। महाराज मिलिन्द की सम्मति में निर्वाण में दुःख कुछ न कुछ अवश्य ही रहता है क्योंकि निर्वाण की खोज करनेवाले लोग नाना प्रकार के निर्वाण की सयमों से अपने शरीर, मन तथा इन्द्रियों को तप्त किया करते सुखरूपता हैं। संसार से नाता तोड़कर इन्द्रियों तथा मन की वासनाओं को मारकर बन्द कर देते हैं जिससे शरीर को भी कष्ट होता है तथा मन को भी। इसी युक्ति के सहारे मिलिन्द की राय में निर्वाण भी दुःख से सना हुआ है। इसके उत्तर में नागसेन की स्पष्ट सम्मति है कि निर्वाण में दुःख का लेश भी नहीं रहता। वह तो सुख ही सुख है। राज्य की प्राप्ति होने में नाना प्रकार के क्लेशों को सहना पड़ता है परन्तु स्वयं राज्य-प्राप्ति क्लेशरूप नहीं है। इसी प्रकार तपस्या, ममता-त्याग, इन्द्रिय-जय आदि निर्वाण के उपाय में क्लेश है स्वयं निर्वाण में कहाँ? वह तो महासमुद्र के समान अनन्त है। कमल के समान क्लेशों से अलिप्त है। जल के समान सभी क्लेशों की गर्मी को शान्त कर देता है तथा कामतृष्णा, भवतृष्णा और विभवतृष्णा की प्यास को दूर कर देता है। वह अकाश के समान दश गुणों से युक्त रहता है। न पैदा होता है,

१ मिलिन्द प्रश्न पृ० ३२९-३३३।

२ मिलिन्द प्रश्न पृ० ३८४-४०३।

न मृगया होता है न मरता है और न आत्मामय को प्राप्त करता है। वह
 स्वप्न-व-तया अमृत है। अपनी राह पर चलकर संसार के सभी
 अनिरुद्ध मृग तथा अनात्म रूप से देखते हुए कोई भी व्यक्ति इस से निर्वृत
 साक्षात्कार कर सकता है। उसके लिए किसी विद्या का निर्वृत नहीं निर-
 त्त्य। महामन्त्रि अरुणचोप का कथना है कि तुम्हा तुम्हा शीघ्र न ले लो।
 प्राप्त है, न अन्तरिक में; न किसी विद्या में न किसी विविद्या में अन्त में
 (तैत्ति) के सब होने से यह केवल शान्ति को प्राप्त कर लेता है। उन्हीं सब
 सभी पुरुष न तो कहीं जाता है, न पृथ्वी पर, न अन्तरिक में न किसी दिशि है,
 किसी निर्विद्या में। केवल कहेरा के सब हो जाने पर शान्ति प्राप्त कर लेता है—
 दीपो यथा निर्वृतिमभ्युपेतो नैवावर्ति गच्छति नान्तरिक्षम् ।
 विरा न अक्षिद् विविरा न अक्षिद् स्नेहसपात् केवलमेति शान्तिम्
 यथा कृती निर्वृतमभ्युपेतो नैवावर्ति गच्छति नान्तरिक्षम् ।
 विरा न अक्षिद् विविरा न अक्षिद् क्लेशसपात् केवलमेति शान्तिम् ।
 निर्वाण को वही सामान्य कथना है। सब के सब होने से सब अविद्य।
 पाय स्वप्न विद्य मित्र हो जाते हैं इस समय अर्थ की अकस्मा का सब
 स्थिति है। वही अरुण लक्षण है जिसके सिने अन्तर उक्त
 से अपने बर्म की शिखा ही है। निर्वाण इसी लोक में प्राप्त होता
 है। केवल में जीवन्मुक्त पुरुष की वा अकस्मा है वही अकस्मा
 निर्वाण-प्राप्त अर्थ की है। परन्तु निर्वाण के स्वरूप के विवेक
 में हीनवान तथा महावान बर्म के अनुयायियों में पर्याप्त मतभेद
 है। सामान्य रीति से क्या का सकता है कि हीनवान निर्वाण
 को कुछ का अल्पमान मानता है और महावान उसे अत्यन्तरूप कतबान्त है।
 परन्तु हीनवान के सम्प्रदायों के गीतर भी मित्र मित्र पत हैं। वेदवाचियों को
 छद्म में निर्वाण मानसिक तथा गीतिक जीवन का अरुण मित्र है। निर्वाण प्राप्त
 हो जाने के बाद अक्षिप्त का सर्वथा मित्र ही जाता है। 'निर्वाण' शब्द ही का
 अर्थ है कुछ कला। मित्र प्रकार शीघ्र तब तक बलवत् रहा है जब तक उसमें
 वही और तैत्ति नियमान रहता है। परन्तु उनके बात बातें ही शीघ्र स्वप्न

शान्त हो जाता है, उसी प्रकार तृष्णा आदि क्लेशों के विराम हो जाने पर जब यह भौतिक जीवन अपने चरम अवसान पर पहुँच जाता है तब यह निर्वाण कहलाता है। वैभाषिकों का मत इस विषय में स्थविरवादियों के समान ही है। वे भी निर्वाण को अभावात्मक मानते हैं।

११ निर्वाण प्रतिसंख्या-निरोध है अर्थात् विशुद्ध प्रज्ञा के सहारे सासारिक सास्त्रवर्गों तथा सत्कारों का जब अन्त हो जाता है तब वही निर्वाण कहलाता है^१।

निर्वाण नित्य, असंस्कृत धर्म, स्वतन्त्र सत्ता (भाव = वस्तु)

वैभाषिक मत में निर्वाण पृथक् भूत सत्य पदार्थ (द्रव्य सत्) है^२। निर्वाण अचेतन अवस्था का सूचक है अथवा चेतन अवस्था का ? इस प्रश्न के विषय में वैभाषिकों में ऐकमत्य नहीं दीख पड़ता। तिब्बती परम्परा से ज्ञात होता है कि कुछ वैभाषिक लोग निर्वाण की प्राप्ति के अवसर पर उस चेतना का सर्वथा निरोध मानते थे जो क्लेशोत्पादक (सास्त्रव) सत्कारों के द्वारा प्रभावित होती है। इसका अभिप्राय यह हुआ कि आस्रवों से किसी प्रकार भी प्रभावित न होने वाली कोई चेतना अवश्य है जो निर्वाण की प्राप्ति होने के बाद भी विद्यमान रहती है। वैभाषिकों का यह एकाङ्गी मत था। इस मत के माननेवाले कौन थे ? यह कहना बहुत ही कठिन है। वैभाषिकों का सामान्य मत यही है कि यह अभावात्मक है। सघभद्र की 'तर्क ज्वाला' के अध्ययन से प्रतीत होता है कि मध्यभारत में वैभाषिकों का एक ऐसा सम्प्रदाय था जो 'तथता' नामक चतुर्थ असंस्कृत धर्म मानता था। यह तथता वैशेषिकों के अभाव पदार्थ के समान था। निर्वाण को कल्पना के लिए ही अभाव के चारों भेद प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव की कल्पना की गयी थी। यह 'तथता' महायान में परमार्थ सत्य के लिए प्रयुक्त 'तथता' शब्द से नितान्त भिन्न है। इस प्रकार वैभाषिकों के मत में निर्वाण क्लेशाभाव रूप माना जाता है। परन्तु अभाव होने पर भी यह सत्तात्मक पदार्थ है। वैभाषिक लोग भी

१ प्रतिसंख्यानमनास्रवा एव प्रज्ञा गृह्यते तेन प्रज्ञाविशेषेण प्राप्यो निरोध इति प्रतियग्न्या निरोधः । (यशोमित्र—अभिधर्मकोश व्याख्या पृ० १६)

२ द्रव्य सत् प्रतिसंख्याननिरोध—सत्यचतुष्टय निर्देश-निर्दिष्टत्वात् मार्गसत्यवत् इति वैभाषिकाः । (वही पृ० १७-)

बैरोनिकों के समान 'अमात्र' को पदार्थ मानते थे। मात्र पदार्थों के समान अमत्र भी स्वतन्त्र पदार्थ था।

ये लोग निर्वाण को विद्युत् दान के द्वारा उत्पन्न होनेवाले भौतिक जीवन का वरम निरूपण मानते थे। इस अवस्था में भौतिक उत्पत्ति किसी प्रकार विद्यमान नहीं रहती। इसलिये यह उस उत्पत्ति का अभाव माना गया है।

सौत्रान्तिक परन्तु बैरोनिकों से इनका मत इस विषय में भिन्न है। बैरोनिक मत में लोग तो निर्वाण को स्वतः उत्पन्न पदार्थ और वस्तु नहीं मानते। निर्वाण निर्वाण की प्राप्ति के अनन्तर सुख केतव्य विद्यमान रहती है जो वरम शान्ति में वृद्धि रहती है। मोक्ष देना की परम्परा के

पता चलता है कि सौत्रान्तिकों की एक उपशान्ति ऐसी थी जो निर्वाण की भौतिक उत्पत्ति तथा केतव्य का उल्लेख मानती थी। उसकी दृष्टि में निर्वाण प्राप्त होने पर अर्हत् को भौतिक उत्पत्ति का ही सर्वथा निरोध नहीं हो जाता किन्तु केतव्य का अभाव हो जाता है। इस उपशान्ति के अनुसार निर्वाण के अनन्तर कुछ अभावग्रस्त नहीं रह जाता। न तो कुछ जीवन शेष रहता है और न कोई केतव्य ही बाकी रह जाती है। इस प्रकार यह निर्वाण निरन्तर अभावप्रसक्त है।

निर्वाण की हीनमानी कल्पना प्राचीन श्रौतिकों में स्वाभाविक की मुक्ति की अवस्था के विस्तृत मिलती है। भीष्म के शब्दों में कुछ है अत्यन्त विमोक्ष का अवयव (मुक्ति) कहते हैं। अत्यन्त का अर्थ है वरम बैरोनिकों का अर्थ है। अर्थात् जिससे उपाय वर्तमान बन्ध का परिहार हो की मुक्ति काव्य तथा मरिच्य में अन्ध अन्ध की उत्पत्ति न हो। एहीन बन्ध से दुःख का नाश तो इतना ही चाहिए, वस्तु मरिच्य बन्ध की अनुत्पत्ति भी उतनी ही आवश्यक है। इन दोनों के धिक् होने पर जाता कुछ है अत्यन्तिक निश्चिन्ता या होता है। जब तक वाचना आदि आत्मपुण्य का उत्प्रेष नहीं होता, जब तक कुछ की आत्मनित्यी निश्चिन्ता नहीं हो सकती। इसलिए आत्मा के लोको विरोध का—मुक्ति तक कुछ, इच्छा, ईश, प्रवृत्ति वय अपर्मा तथा संस्कार का—मूलाजोद हो जाता है। कुछ दशा में आत्मा अन्ध विद्युत् स्वरूप में प्रतिष्ठित हो जाता है और अधिन निरोध गुणों से विरहित

रहता है। वह छ प्रकार की ऊर्मियों से भी रक्षित हो जाता है। ऊर्मि का अर्थ है क्लेश। भूख, प्यास प्राण के, लोभ, मोह चित्त के, शीत, आतप शरीर के; क्लेश दायक होने से ये छुआँ 'ऊर्मि' कहे जाते हैं। मुक्त आत्मा इन छुआँ, ऊर्मियों के प्रभाव को पार कर लेता है और सुख, दुःख आदि सासारिक बन्धनों से विमुक्त हो जाता है। उस अवस्था में दुःख के समान सुख का भी अभाव आत्मा में रहता है। जयन्तभट्ट^१ ने बड़े विस्तार के साथ भाववादी वेदान्तियों के मत का खण्डन कर मुक्ति के अभाव पक्ष को पुष्ट किया है। मुक्ति में सुख न मानने का प्रधान कारण यह है कि सुख के साथ राग का सम्बन्ध सदा लगा रहता है। और यह राग है बन्धन का कारण। ऐसी अवस्था में मोक्ष को सुखात्मक मानने में बन्धन की निवृत्ति कथमपि नहीं हो सकती। इसलिये नैयायिक लोग मुक्ति को दुःख का अभाव रूप ही मानते हैं।

इसी अभावात्मक मोक्ष की कल्पना के कारण नैयायिकों की 'वेदान्ती श्रीहर्ष' ने बड़ी दिलगमी उद्घायी है। उनका कहना है कि जिस सूत्रकार ने सचेता प्राणियों के लिये ज्ञान, सुख आदि से विरहित शिलारूप प्राप्ति को जीवन का चरम लक्ष्य बतलाकर उपदेश किया है उसका 'गोतम' नाम शब्दत् ही यथार्थ नहीं है अपितु अर्थत भी है। वह केवल गौ न होकर गोतम (अतिशयेन गौ इति गोतम—पक्षा वैल) है^२। इस विवेचन से स्पष्ट है कि नैयायिक मुक्ति और हीनयानी निर्वाण की कल्पना एक ही है।

(ख) महायान में निर्वाण की कल्पना

गत पृष्ठों में हीनयान के अनुसार निर्वाण का स्वरूप बतलाया गया है। परन्तु महायान इस मुक्ति को वास्तविक रूप में निर्वाण मानने के लिये तैयार नहीं है। उसकी सम्मति में इस निर्वाण से केवल क्लेशावरण का ही क्षय होता है। ज्ञेशावरण की सत्ता बनी ही रहती है। हीनयान की दृष्टि में राग-द्वेष की सत्ता पञ्चस्कन्ध के रूप से या उससे भिन्न प्रकार से आत्मा की सत्ता मानने के

१ न्याय मञ्जरी भाग २ पृ० ७५-८१

(चौखम्मा संस्करण)।

२. मुक्तये यं शिखात्वाय शास्त्रमूचे सचेतसाम्।

गोतम तमवेद्यैव यथा वित्थ तथैव स ॥

(नैपथ्यचरित १७।७५)

ऊपर निर्भर है। आत्मा की सत्ता रहने पर ही मनुष्य के हृदय में यह सकारित्व में हिंसा करने की प्रवृत्ति होती है^१। परलोक में आत्मा को कुछ पहुँचाने के लिये ही मनुष्य मत्ता प्रकाश के अङ्गुष्ठान्त कर्मा का सम्पादन करता है। इसलिये समस्त क्लेश और बीष इसी आत्मा वृत्ति (सत्त्व वृत्ति) के विषय परिधाम हैं जहाँ आत्मा का निषेध करना क्लेश नाम का परम उपाय है। इसी को कहते हैं—पुत्रस-मैरात्म्य। हीनबल इसी मैरात्म्य को मानता है। परन्तु इस मैरात्म्य के ज्ञान से केवल क्लेशावरण का ही हट होना है। इसके अतिरिक्त एक दूसरी आवरण की भी सत्ता है, जिसको 'होवावरण' कहते हैं। निवृत्तिमात्रतत्त्विकि में इन दोनों आवरणों का भेद बड़ी दृम्भरता से दिखलवाया गया है। मैरात्म्य दो प्रकार का है—(क) पुत्रस-मैरात्म्य और (ख) वर्म-मैरात्म्य। उपाधिक क्लेश आत्मार्थ से उत्पन्न होते हैं। अतः पुत्रस-मैरात्म्य के ज्ञान से प्रथी सब क्लेशों का हटो देना है।

जगत् के पदार्थों के अभाव या शून्यता के ज्ञान से उत्पन्न ज्ञान के ऊपर वह हुआ आवरण आप से आप दूर हो जाता है। और तर्कज्ञ को प्रवृत्ति के सिद्ध होनी आवरणों (क्लेशावरण तथा होवावरण) का दूर होना निवृत्त आवरण है। क्लेश मोक्ष की प्राप्ति के लिये आवरण का हटाने करते हैं—मुक्ति को रोक्ते हैं। अतः इस आवरण को दूर हटाने से मुक्ति प्राप्त होती है। होवावरण का हटाने पदार्थों के ऊपर ज्ञान की प्रवृत्ति को रोक्ता है—अतः इस आवरण से दूर हो जाने पर सब वस्तुओं में अग्रतिष्ठ ज्ञान उत्पन्न हो जाता है जिससे गर्वात्मा की प्राप्ति होती है^२।

१ सत्त्ववृत्ति प्रमथयतेवान् क्लेशाणि बीषाणि विना निपरवन् ।

आत्मानमस्वा विषयश्च पुत्रस्य योगी कर्तव्यात्मनिषेधस्य ।

(अङ्गवर्ति—भाष्यमङ्गलपर १।१२ ; भाष्यविधि इति पृ १४)

२ पुत्रसधर्ममैरात्म्य—प्रतिपारमे पुनः क्लेशाहोवावरणप्रदाणार्थम् । तत्र

इहमर्थाप्रमथय उपायश्च क्लेशाः पुत्रसमैरात्म्याववावरण उपायवन् । प्रतिपत्तत्वात् उपायस्याप्यप्रार्तमायाः अर्थात्तस्यान् प्रमथति । वर्ममैरात्म्यज्ञानादपि होवावरणवृत्तिः प्रकल्पते इवावरणे प्रदीयते । क्लेशाहोवावरणप्रदानमपि मोक्षवर्धनत्वाविशेषार्थम् । क्लेशा हि मैरात्म्योत्पन्नवर्ति । अतस्तेषु प्रदीयेतु मन्थाऽपिगम्यते । इवावरण

आवरणों का यह द्विविध भेद दार्शनिक दृष्टि से बड़े महत्त्व का है। महायान के अनुसार हीनयानी निर्वाण में केवल पहिले आवरण (अर्थात् क्लेशावरण) का ही अपनयन होता है। परन्तु शून्यता के ज्ञान होने से दूसरे प्रकार के आवरण का भी नाश होता है। जब तक इस दूसरे आवरण का क्षय नहीं होता, तबतक वास्तव निर्वाण हो नहीं सकता। परन्तु हीनयानी लोग इस भेद को मानने के लिये तैयार नहीं हैं। उनकी दृष्टि में ज्ञान प्राप्त कर लेने पर अर्हत्तों का ज्ञान अनावरण हो जाता है परन्तु महायान की यह कल्पना नितान्त मौलिक है। हीनयान के अनुसार अर्हत् पद की प्राप्ति ही मानव जीवन का चरम लक्ष्य है। परन्तु महायान के अनुसार बुद्धत्व प्राप्ति ही जीवन का उद्देश्य है। इसी उद्देश्य की भिन्नता के कारण ही निर्वाण की कल्पना में भी भेद है।

नागार्जुन ने निर्वाण की बड़ी विशद परीक्षा माध्यमिक कारिका के पचीसवें परिच्छेद में की है। उनके अनुसार निर्वाण की कल्पना यह है कि निर्वाण न तो छोड़ा जा सकता है और न प्राप्त किया जा सकता है। यह न तो उच्छिन्न होनेवाला पदार्थ है और न शाश्वत पदार्थ है। न तो यह निरुद्ध है और न यह उत्पन्न है। उत्पत्ति होने पर ही किसी वस्तु का निरोध होता है। यह दोनों से भिन्न है —

अप्रहीणमसम्प्राप्तमनुच्छिन्नमशाश्वतम् ।

अनिरुद्धमनुत्पन्नमेतन्निर्वाणमुच्यते ॥

इस कारिका की व्याख्या करते हुए चन्द्रकीर्ति का कथन है कि राग के समान निर्वाण का ग्रहाण (त्याग) नहीं हो सकता और न सात्त्विक जीवन के फल के समान इस की प्राप्ति ही समभव है। हीनयानियों के निर्वाण के समान यह नित्य नहीं है। यह स्वभाव से ही उत्पत्ति और विनाश रहित है और इसका लक्षण शब्दतः निर्वचनीय नहीं है। जब तक कल्पना का साम्राज्य बना हुआ है तब तक निर्वाण की प्राप्ति नहीं हो सकती। महायानियों के अनुसार निर्वाण और ससार में कुछ भी भेद नहीं है। कल्पना जाल के क्षय होने का नाम ही निर्वाण है।

मपि सर्वस्मिन् ज्ञेये ज्ञानप्रवृत्तिप्रतिबन्धभूत अक्रिष्टज्ञानम् । तस्मिन् प्रहीणे सर्वाकारे ज्ञेयेऽसक्तमप्रतिहत च ज्ञान प्रवर्तत इत्यतः सर्वज्ञत्वमधिगम्यते ॥

ऊपर निर्भर है। आत्मा को उत्तर रहने पर ही मनुष्य के हृदय में यह भावप्रिय में हिंसा करने की प्रवृत्ति होती है^१। परलोक में आत्मा को कुछ पहुँचने के लिये ही मनुष्य माना प्रकृति के कष्टदायक कर्मों का सम्पादन करता है। इसलिये समस्त क्लेश और शीघ्र इसी आत्म-रुद्धि (सत्प्रत्यय रुद्धि) के विषय परिणाम है अतः आत्मा का विशेष करना क्लेश नाश का परम उपाय है। इसी को वक्ष्यते—पुरुष नैरात्म्य। हीनबाल इसी नैरात्म्य को मानता है। परन्तु इस नैरात्म्य के ज्ञान से केवल क्लेशनाश का ही फल होता है। इसके अतिरिक्त एक ही अन्तरात्मा की भी सत्ता है, जिसको 'हेतुत्व' कहते हैं। विवर्तिमान्तरात्माविधि में ही मोक्ष अन्तरात्मा का भेद बड़ी सुन्दरता से दिखाया गया है। नैरात्म्य दो प्रकार का है—(क) पुरुष-नैरात्म्य और (ख) धर्म-नैरात्म्य। रूपात्मिक क्लेश आत्मार्थ से उत्पन्न होते हैं। अतः पुरुष-नैरात्म्य के ज्ञान से प्राचीन सब क्लेशों का नाश होता है।

अतः के पदार्थों के अभाव या अस्तित्व के ज्ञान से अपने ज्ञान के ऊपर पद अभाव अन्तरात्मा का ही भाव दूर हो जाता है। और सर्वज्ञता की प्राप्ति के लिये इन दोनों आन्तरिक (क्लेशान्तरात्मा तथा हेतुत्वान्तरात्मा) का दूर होना विद्युत् अन्तरात्मा है। क्लेश मोक्ष की प्राप्ति के लिये आन्तरात्मा का अन्त कर देते हैं—सुख को रोके हैं। अतः इस आन्तरात्मा को दूर करने से सुख प्राप्त होती है। हेतुत्वान्तरात्मा ज्ञान पदार्थों के ऊपर ज्ञान की प्रवृत्ति को रोक्ता है—अतः इस अन्तरात्मा को दूर हो जाने पर सब वस्तुओं में अविच्छिन्न ज्ञान उत्पन्न हो जाता है। अतः सर्वज्ञता की प्राप्ति होती है^२।

१ सत्प्रत्ययरुद्धि प्रमथामरीचान् क्लेशांश्च शीघ्रं चित्वा विपरिवर्त्तते।

आत्मानमस्मा विपुञ्जं बुद्ध्या योगी करोत्वात्मविशेषमेव च।

(अन्तरात्माविधि—माध्यमिकप्रकार ६१२। माध्यमिक श्रुति ३४)

२ पुरुषधर्मनैरात्म्य—प्रतिपाद्यं पुनः क्लेशाद्वैतान्तरात्माप्रहाणार्थम्। तत्र

अन्तरात्माविशेषात् सत्प्रत्यय क्लेशात् पुरुषनैरात्म्यात्वात्वात् सत्प्रत्ययः। प्रतिपक्षत्वात् सत्प्रहाणाय अन्तर्गतः सर्वक्लेशान्तरात्माप्रवृत्तिः। धर्मनैरात्म्यात्वात्वात्पि हेतुत्वान्तरात्माविधि पक्षत्वात् हेतुत्वान्तरात्मा प्रवृत्तिः। क्लेशाद्वैतान्तरात्माप्रहाणमपि मोक्षसर्वज्ञताप्रतिपाद्यम्। क्लेशा हि मोक्षप्रवृत्तान्तरात्माविधिः। अतस्तेषु प्रवृत्तेषु मोक्षोऽपिगम्यते। हेतुत्वान्तरात्मा-

- आवरणों का यह द्विविध भेद दार्शनिक दृष्टि से बड़े महत्त्व का है। महायान के अनुसार हीनयानों निर्वाण में केवल पहिले आवरण (अर्थात् क्लेशावरण) का ही अपनयन होता है। परन्तु शून्यता के ज्ञान होने से दूसरे प्रकार के आवरण का भी नाश होता है। जब तक इस दूसरे आवरण का क्षय नहीं होता, तबतक वास्तव निर्वाण हो नहीं सकता। परन्तु हीनयानी लोग इस भेद को मानने के लिये तैयार नहीं हैं। उनकी दृष्टि में ज्ञान प्राप्त कर लेने पर अर्हत्तों का ज्ञान अनावरण हो जाता है परन्तु महायान की यह कल्पना नितान्त मौलिक है। हीनयान के अनुसार अर्हत् पद को प्राप्ति ही मानव जीवन का चरम लक्ष्य है। परन्तु महायान के अनुसार बुद्धत्व प्राप्ति ही जीवन का उद्देश्य है। इसी उद्देश्य की भिन्नता के कारण ही निर्वाण की कल्पना में भी भेद है।

नागार्जुन ने निर्वाण की बड़ी विशद परीक्षा माध्यमिक कारिका के पचीसवें परिच्छेद में की है। उनके अनुसार निर्वाण की कल्पना यह है कि निर्वाण न तो छोड़ा जा सकता है और न प्राप्त किया जा सकता है। यह न तो उच्छिन्न होनेवाला पदार्थ है और न शाश्वत पदार्थ है। न तो यह निरुद्ध है और न यह उत्पन्न है। उत्पत्ति होने पर ही किसी वस्तु का निरोध होता है। यह दोनों से भिन्न है —

अप्रहीणमसम्प्राप्तमनुच्छिन्नमशाश्वतम् ।

अनिरुद्धमनुत्पन्नमेतन्निर्वाणमुच्यते ॥

इस कारिका की व्याख्या करते हुए चन्द्रकीर्ति का कथन है कि राग के समान निर्वाण का ग्रहाण (त्याग) नहीं हो सकता और न सात्त्विक जीवन के फल के समान इस की प्राप्ति ही संभव है। हीनयानियों के निर्वाण के समान यह नित्य नहीं है। यह स्वभाव से ही उत्पत्ति और विनाश रहित है और इसका लक्षण शब्दतः निर्वचनीय नहीं है। जब तक कल्पना का साम्राज्य बना हुआ है तब तक निर्वाण की प्राप्ति नहीं हो सकती। महायानियों के अनुसार निर्वाण और ससार में कुछ भी भेद नहीं है। कल्पना जाल के क्षय होने का नाम ही निर्वाण है।

मपि सर्वस्मिन् ज्ञेये ज्ञानप्रवृत्तिप्रतिबन्धभूत अक्रियज्ञानम् । तस्मिन् प्रहीणे सर्वाकारे ज्ञेयेऽसक्तमप्रतिहत च ज्ञान प्रवर्तत इत्यतः सर्वज्ञत्वमधिगम्यते ॥

(स्थिरमति—विजिज्ञात निर्वाणम्)

नामधेय ने निर्वाण को मात्र पदार्थ मानने वाले तथा अभाव पदार्थ मानने वाले शर्मिष्ठों के मत की आलोचना की है। उसके मत में निर्वाण मात्र तथा अभाव दोनों से अतिरिक्त पदार्थ है। यह अनिर्गन्धी है। यह परम तत्त्व है। इसी के नाम मूलकोटि का धर्म-धातु है।

दोनों मतों में निर्वाण का सामान्य स्वरूप

हीनयान तथा महायान के ग्रन्थों के अनुसारहीन से निर्वाणनिबन्धक सामान्य कल्पना इस प्रकार है—

(१) यह शब्दों के द्वारा प्रकट नहीं किया जा सकता (निष्पण्य)। वा अर्धसूत्र्य वन है अतः य तो इसकी कल्पना है, न विनाश है और न परिवर्तन है।

(२) इसकी अनुमृति अपने ही अन्तर स्वतः की जा सकती है। इसी को बोधगारी लाम 'अस्वास्वकेय' कहते हैं और हिमवाली लोप 'पञ्चत्त वेदिठम्ब' शब्द के द्वारा कहते हैं।

(३) यह मूल वर्तमान और अनिष्ट दोनों बातों के दुकों के सिने एक है और सम है।

(४) मार्ग के द्वारा निर्वाण की प्राप्ति होती है।

(५) निर्वाण में व्यक्ति का सर्वत्र नियोग हो जाता है।

(६) शर्मो मत वाले कुछ के ज्ञान तथा शक्ति को सोपेतर, अर्हत् के ज्ञान से बहुत ही ठीक मानते हैं। महायानी लोग अर्हत् के निर्वाण को निम्नकोटि का तथा अतिद्वारस्या का सूचक मानते हैं। इस बात को हीनयानी लोग भी मानते हैं।



निर्वाण की कल्पना में पार्थक्य

हीनयान

(१) निर्वाण सत्य, नित्य, दुःखा-

भाव तथा पवित्र है ।

(२) निर्वाण प्राप्त करने की वस्तु है—प्राप्तम् ।

(३) निर्वाण भिक्षुओं के ध्यान और ज्ञान के लिये आरम्भण (आलम्बन) है ।

(४) निर्वाण लोकोत्तर दशा है । प्राणीमात्र के लिए सबसे उन्नत दशा यही है जिसकी कल्पना की जा सकती है ।

(५) निर्वाण के केवल दो रूप हैं (क) सोपविशेष (ख) निरूप-विशेष या प्रतिसंख्याननिरोध और अप्र-तिसंख्यान निरोध ।

महायान

(१) महायान इसको स्वीकार करता है, केवल दुःखाभाव न मानकर इसे सुखरूप मानता है । वस्तुतः माध्यमिक और योगाचार नित्य-अनित्य सुख और असुख की कल्पना इसमें नहीं मानते क्योंकि उनकी दृष्टि में निर्वाण अनिवर्चनीय है ।

(२) निर्वाण अप्राप्त है ।

(३) ज्ञाता—ज्ञेय, विषयी और विषय, निर्वाण और भिक्षु के किसी प्रकार का अन्तर नहीं है ।

(४) लोकोत्तर से बढ़कर भी एक दशा होती है जिसे लकावतार सूत्र में 'लोकोत्तरतम' कहा गया है । यही निर्वाण है जिसमें सर्वज्ञता की प्राप्ति होती है । योगाचार के मत में हीनयानी लोग केवल विमुक्तिकाय (मोक्ष) को प्राप्त करते हैं और महायानी लोग धर्मकाय और सर्वज्ञत्व को प्राप्त करते हैं ।

(५) योगाचार के अनुसार, निर्वाण के दो भेद और होते हैं । (क) प्रकृतिशुद्ध निर्वाण और (ख) अप्रतिष्ठित निर्वाण^१ ।

(१) हीनयान निर्वाण और संसार को बर्मेद्यमत्त नहीं मानता।

(७) हीनयान जगत् के पदार्थों को भी सत्ता मानता है। जगत् सही प्रकार सत्य है जिस प्रकार निर्वाण।

(८) हीनयान को यह प्रिय प्रसारण को कल्पना मान्य नहीं है।

(१), माध्यमिकों के अनुसार निर्वाण ही निराकार परमाणु है। वही एकमात्र सत्ता है। अन्य पदार्थ केवल चित्त के विकल्पमान हैं। अतः इस प्रकार निर्वाण और संसार में बर्मेद्यमत्त रहती है। इन दोनों का सम्बन्ध समुद्र और जड़ों के समान है।

(७) माध्यमिक और बौद्ध-चार दोनों की सम्मति में निर्वाण अस्तित्व है। अर्थात् इसमें इन्द्र—इन्द्र विषय—विषयी, विधि—निषेध का कुछ किसी प्रकार भी विद्यमान नहीं रहता। यही एक सत्य है। जगत् का प्रत्यय मायिक तथा मिथ्या है।

(८) महावान में निर्वाण की प्राप्ति की ऐच्छने वाले की प्रचार के

मैत्रों से हीन होने से जगत् चित्त निर्वाण की प्राप्ति ही में लगते हैं। परन्तु बोधिसत्त्व भग्न से कुछ होने के कारण निर्वाण में जगत् चित्त कभी नहीं लगता। इतिवृत्ति उसकी उक्त अतिवृत्ति निर्वाण में मानी जाती है। यह निर्वाण बुद्धों के द्वारा ही प्राप्त है। यह अद्वय से बचकर अवस्था है। विच्छिन्त—आत्म—विच्छिन्त के अनुसार एग दशा में बुद्ध लिंग एव निर्वाण दोनों कल्पना से बहुत ऊंचे रहते हैं।

आविद्यानी कृपा म तिष्ठति मन शये कृपात्पाम् ।

कुल एव लोकात्म्ये स्वकीयिते वा भये स्नेहः म

मित्रमैहानां भक्तप्रणयबुद्धानां सर्वदुःखावशमे निर्वाणे प्रतिष्ठितं यव ।
बोधिगतानां तु करणविह्वार निरादेऽपि यवः न प्रतिष्ठितम् । (अर्जुन—
समार्जचार ४ ११९—२०)

उसकी सम्मति में क्लेशावरण के अनन्तर अर्हत् का ज्ञान आवरणहीन रहता है।

आवरण माने गये हैं—क्लेशावरण तथा ज्ञयावरण। उनकी सम्मति में हीनयानी केवल क्लेशावरण से मुक्त हो सकता है। और वे ही स्वयं दोनों आवरणों से मुक्त हो सकते हैं।^१

संक्षेप में कहा जा सकता है कि हीनयान मत में जब भिक्षु अर्हत् की दशा प्राप्त कर लेता है तब उसे निर्वाण की प्राप्ति होती है। साधारणतया प्राणी पूर्व क्रमों के कारण उत्पन्न होनेवाले धर्मों का सघातमात्र है। वह अनन्त निर्वाण का काल में इस भ्रान्ति में पड़ा हुआ है कि उसके भीतर आत्मा परिनिष्ठित नामक कोई चेतन पदार्थ है। अष्टाङ्गिक मार्ग के सेवन करने से रूप प्रत्येक व्यक्ति को वस्तुओं की अनित्यता का अनुभव हो जाता है। जित् स्कन्धों से उसका शरीर बना हुआ है वे स्कन्ध विशिष्ट रूप से उसी के ही नहीं हैं। जगत् के प्रत्येक प्राणी उन्हीं स्कन्धों से बने हुए हैं। इस विषय का जब उसे अच्छी तरह से ज्ञान प्राप्त हो जाता है तब वह निर्वाण प्राप्त कर लेता है। निर्वाण वह मानसिक दशा है जिसमें भिक्षु जगत् के अनन्त प्राणियों के साथ अपना विभेद नहीं कर सकता। उसके व्यक्तित्व का लोप हो जाता है तथा सब प्राणियों के एकत्व की भावना उसके हृदय में जाग्रत हो जाती है। साधारण रीति से हीनयानी कल्पना यही है। इससे नितान्त भिन्न महायानी लोग धर्मों की सत्ता मानते ही नहीं। वे लोग केवल धर्मकाय या धर्म-धातु को ही एक सत्य मानते हैं। बुद्ध को छोड़कर जितने प्राणी हैं वे सब कल्पना-जाल में पड़े हुये हैं। पुत्र और धन को रखने वाला व्यक्ति उसी प्रकार भ्रान्ति में पड़ा हुआ है जिस प्रकार सुख और शान्ति के सूचक निर्वाण को पानेवाला हीनयानी अर्हत्। दोनों असत्य में सत्य की भावना कर कल्पना के प्रपच में पड़े हुए हैं। हीनयान मत में निर्वाण ही एक परम सत्ता है। उसे छोड़कर

^१ हीनयानी निर्वाण का वर्णन कथावत्थु, विशुद्धिमग्ग तथा अभिधर्मकोश के अनुसार है तथा महायानी वर्णन माध्यमिक श्रुति तथा लकावतारसूत्र के अनुसार है। इन दोनों मतों के विशेष विवरण के लिये देखिये—Dutta-Aspects of Mahayan Buddhism PP 198-220.

जगत् के समस्त पदार्थ व्यपन्यास्युत हैं। जिस ज्ञान में प्राप्ती इस बात का अनुभव करने लगता है कि वही सत्य है, संसार निर्वाण से प्रबन्ध नहीं है (अर्थात् दोनों एक ही हैं) उस सत्त्व में वह मुक्तता को प्राप्त कर लेता है। इसके लिये केवल अपने आत्मत्व की भावना को ही धूर करने से काम नहीं चलेगा, प्रत्युत जिस किसी वस्तु को वह देखता है वह पदार्थ भी आत्मग्राह्य है इसका भी ज्ञान परमावश्यक है। जब इस ज्ञान की प्राप्ति हो जाती है तब महाभागी व्यपन्या के अनुसार निर्वाण की प्राप्ति हो जाती है।

ऊपर निर्दिष्ट निर्वाण की द्विविध व्यपन्या सांख्य तथा वैश्वान्त की मुक्ति के साथ तुलनीय है। इन दोनों प्राकृतिक वर्णनों की मुक्ति में महान् अन्तर है।

सांख्य द्वैतवादी है और वैश्वान्त अद्वैतवादी। सांख्य की दृष्टि में निर्वाण की प्रकृति और पुण्य का एक मानने से अज्ञान उत्पन्न होता है और सांख्य और वैश्वान्त की दृष्टि में एक तत्त्व को जाना समझने में अज्ञान है। वैश्वान्त की सांख्य की प्रकृत्या के अनुसार समाधि के द्वारा वास्तव जगत् के मुक्ति से पदार्थों पर व्यापन लगाने से सब दिक्कत धीरे धीरे खंड जाते हैं मुक्तता तथा अस्मिता में तबका अवस्थान हो जाता है। अस्मित विषय

और विषय के परस्पर मिश्रण का सूचक है। 'अस्मि' में दो अंश हैं—अस् + मि। अस् = सत्य का प्रकृति तथा मि = उत्तम पुण्य = भेदन। अस्मि पुण्य नहीं हो सकता क्योंकि उसमें सत्य का अंश नहीं है। अस्मि प्रकृति भी नहीं है क्योंकि वह होने से वह 'मि' अर्थात् भेदन पुण्य नहीं हो सकती। इसीलिये 'अस्मि' प्रकृति तथा पुण्य का विषयी तथा विषय का, मिश्रण है। समाधिप्राप्त के बल पर हम इस अंश तक पहुँचते हैं। जब यहाँ से पुण्य की प्रकृति से प्रबन्ध हटाने का प्रयत्न होता है। विवेकव्यति ही सांख्य का चरम सूचक है। प्रकृति तथा पुण्य के प्रबन्धन के द्वारा को विवेकव्यति करते हैं। योगसूत्र के अनुसार इसका सत भूमियाँ हैं। पुण्य धीरे-धीरे इन भूमियों से होकर सत्य से प्रबन्ध होकर अपने स्वरूप में स्थित हो जाता है। सत्य तो स्वयं अन्यधरमव है। पुण्य के प्रतिविम्ब के पड़ने के कारण ही वह दीख पड़ता है। विवेकव्यति होने पर जब पुण्य का प्रतिविम्ब हट जाता है तब सत्य वह अन्यधरमव हो जाता है। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि प्रकृति का सर्वनाश निराश हो जाता है। इस

मुक्ति की कल्पना में प्रकृति अवश्य रहती है परन्तु पुरुष से उसका किसी प्रकार से सम्बन्ध नहीं रहता ।

वेदान्त में मुक्ति की कल्पना इससे बढ़कर है । उसमें प्रकृति या माया का कोई भी स्थान नहीं है । माया विल्कुल असत्य पदार्थ है । ब्रह्म ही एकमात्र परमार्थ है । इसका जब ज्ञान हो जाता है तब प्रकृति या माया वेदान्त में की सत्ता कथमपि रहती ही नहीं । ब्रह्म ही केवल एक सत्ता मुक्ति की रहता है । उस समय ब्रह्म के सच्चिदानन्द स्वरूप का भान होता कल्पना है । वेदान्त की मुक्ति आनन्दमयी है । वह नैयायिक मुक्ति तथा सांख्य मुक्ति के समान आनन्द-विरहित नहीं है । इस प्रकार सांख्य मत में क्लेशावरण का ही क्षय होता है परन्तु वेदान्त में ज्ञेयावरण का भी लोप हो जाता है । अतः हीनयानी निर्वाण सांख्य की मुक्ति के समान है और महायानी निर्वाण वेदान्त की मुक्ति का प्रतीक है । आशा है कि इस तुलना से बौद्ध-निर्वाण का द्विविध स्वरूप पाठकों की समझ में अच्छी तरह से आ जायेगा^१ ।



१ बौद्ध निर्वाण के विस्तृत तथा प्रामाणिक प्रतिपादन के लिये देखिए—

- (a) Dr Obermuller—Nirvana according to Tibetan Tradition, I. H. Q. Vol 10/No 2/PP. 211-257,
- (b) Dutta—Aspects of Mahayan Buddhism. PP 129-204
- (c) बलदेव उपाध्याय—भारतीय दर्शन पृ० २१७-२७ ।
- (d) Dr. Poussin—Lectures on Nirvana
- (e) Dr Stcherbatsky—Central Conception of Nirvana

तृतीय खण्ड

(बौद्ध दार्शनिक-सम्प्रदाय)

अथोपधा परिच्छेद

बौद्ध-दर्शन का विकास

बौद्ध धर्म के प्रारम्भिक रूप की व्याख्यान करते समय हमने देखा है कि बुद्ध ने श्रमों के उद्घाटन को अनिर्णयनीय तथा अम्बाकृत बतलाकर अपने शिष्यों को इन व्यर्थ ब्रह्मार्थों से सदा रोका। उनके जीवनकाल में तत्त्वज्ञान के विवेक के प्रति उनके शिष्यों की बड़ी चारबा बनी रही। परन्तु उनके निर्वास के अनन्तर उनके साम्राज्य शिष्यों की ज्यों-ज्यों कमी होती गयी, त्यों-त्यों उनके इस उपदेश का मुख्य भी कम होता गया। अतःप्रकार में बड़ी बुद्धा विच्छेद विच्छेद ने उपदेश दिया करते थे। बौद्ध पश्चिमें से तथागत के उपदेशों का वाद अन्वयन कर विज्ञान-पूर्ण सूक्ष्म सिद्धान्तों को बौद्ध विच्छेद। इस प्रकार विरस्तुत तत्त्वज्ञान से अपने विरस्तुत का बहला बह चुकता। धर्म एक कोष में पड़ा रह गया और तत्त्वज्ञान की निरन्तर-निरन्तर आरों ओर पड़ने लगी।

बुद्ध दर्शन के विभिन्न १८ सम्प्रदायों का संक्षिप्त परिचय पश्चिमे दिना का बुद्ध है। पर ब्रह्मण तथा जैन धर्मविदों से इन धर्मों पर छविपट ब कर बौद्ध दर्शन को प्रभावितता बार सम्प्रदायों में बौद्ध। इन आरों सम्प्रदायों के नाम निम्न धर्मविद सिद्धान्त के साथ इस प्रकार हैं—

- (१) वैश्वामिक—ब्रह्मार्थ प्रत्यक्षवाद
- (२) लौकान्तिक—ब्रह्मार्थानुमेयवाद
- (३) बोधिवार—विज्ञानवाद
- (४) माध्यमिक—शून्यवाद

बहु भेदविभाज्य 'सत्ता' के महत्त्वपूर्ण प्रश्न को लेकर विवाद गया है। श्रम की सीमाका करनेवासे दर्शनों के बार ही प्रकार हो सकते हैं। व्यवहार के आधार पर ही परमार्थ का निरूपण किया जाता है। स्वतः ब्रह्मार्थ से सूक्ष्म परमार्थ की विवेचना की ओर बहने में पहिला गत उन धर्मविदों का है जो ब्राह्म तथा अन्वयतर समस्त धर्मों के स्वतन्त्र अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। अतः में ब्रह्म वास्तु का अस्तित्व कममपि नहीं किया का सकता। निम्न बहनों को लेकर हमारा जीवन है कबकी समता स्वयं स्फुट है। इस प्रकार ब्रह्मार्थ को प्रत्यक्ष

रूपेण सत्य मानने वाले बौद्धों का पहिला सम्प्रदाय है जो 'वैभाषिक' कहलाता है। इसके आगे कुछ दार्शनिक और आगे बढ़ते हैं। उनका कहना यह है कि बाह्य वस्तु का हमें प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। जब समग्र पदार्थ क्षणिक हैं, तब किसी भी वस्तु के स्वरूप का प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव नहीं। प्रत्यक्ष होते ही पदार्थों के नील, पीत आदिक चित्र चित्त के पट पर खींच जाते हैं। जिस प्रकार दर्पण में प्रतिबिम्ब को देखकर बिम्ब की सत्ता का हम अनुमान करते हैं, उसी प्रकार चित्त-पट के इन प्रतिबिम्बों से हमें प्रतीत होता है कि बाह्य अर्थ की भी सत्ता अवश्य है। अतः बाह्य अर्थ की सत्ता अनुमान के ऊपर अवलम्बित है। यह बौद्धों का दूसरा सम्प्रदाय है जिसे 'सौत्रान्तिक' कहते हैं।

तीसरा मत बाह्य अर्थ की सत्ता मानता ही नहीं। सौत्रान्तिकों के द्वारा कल्पित प्रतिबिम्ब के द्वारा बिम्बसत्ता का अनुमान उन्हें अभीष्ट नहीं है। उनकी दृष्टि में बाह्य भौतिक जगत् नितान्त मिथ्या है। चित्त ही एकमात्र सत्ता है जिसके नाना प्रकार के आभास को हम जगत् के नाम से पुकारते हैं। चित्त ही को 'विज्ञान' कहते हैं। यह मत विज्ञानवादी बौद्धों का है।

सत्ता-विषयक चौथा मत वह होगा जो इस चित्त की भी स्वतन्त्र सत्ता न माने। जिस प्रकार बाह्यार्थ असत् है, उसी प्रकार विज्ञान भी असत् है। शून्य ही परमार्थ है। जगत् की सत्ता व्यावहारिक है। शून्य की सत्ता पारमार्थिक है। इस मत के अनुयायी शून्यवादी या माध्यमिक कहे जाते हैं। स्थूल के सूक्ष्म तत्त्व की ओर बढ़ने पर ये चार ही श्रेणियाँ हो सकती हैं।

इन मतों के सिद्धान्तों का एकत्र वर्णन इस प्रकार है —

मुख्यो माध्यमिको विवर्तमखिल शून्यस्य मेने जगत्,

योगाचारमते तु सन्ति मतयस्तासा विवर्तोऽखिल ।

अर्थोऽस्ति क्षणिकस्त्वसावनुमितो बुद्ध्येति सौत्रान्तिकः

प्रत्यक्ष क्षणभगुर च सकल वैभाषिको भाषते ॥'

इन चारों सम्प्रदायों में वैभाषिक का सम्बन्ध हीनयान से है तथा अन्तिम तीन मतों का सम्बन्ध महायान से है। श्रद्धयवज्र के अनुसार यही मत युक्तियुक्त प्रतीत होता है। नैषधकार श्रीहर्ष ने भी इन तीन मतों का एक साथ उल्लेख कर इनकी परस्पर समानता की ओर संकेत किया है। ये तीनों सत्ता के विषय में विभिन्न मत रखने पर भी महायान के सामान्य मत को स्वीकार करते हैं।

तत्त्वमिदं ब्रूहि से वेदाधिक एक ओर पर आता है, तो योगाचार-मार्ग
बैतरी ओर पर लिखे हुए हैं। सौत्रास्तिक का मत इन दोनों के बीच का है
वेदों के अतिरिक्त वेदों में वेद सर्वास्तिवाद का समर्थक है परन्तु अन्तःस्थिति
में वेदों योगाचार की ओर मुड़ता है। निर्वाण के महात्मपूर्ण विषय पर इन न
की विरोधता इस प्रकार प्रदर्शित की जा सकती है—

वेदाधिक तथा प्राचीन मत	संसार सत्य, निर्वाण सत्य।
मार्गमिक	संसार असत्य, निर्वाण असत्य।
सौत्रास्तिक	संसार सत्य, निर्वाण असत्य।
योगाचार	संसार असत्य, निर्वाण सत्य।

बीम-वर्तनों का कही लार्किन विचार है—

ऐतिहासिक विकास

इन वर्तनों का ऐतिहासिक विकास कम रोचक नहीं है। विष्णु के ५
पंचम शताब्दी से लेकर ब्रह्म शताब्दी तक लगभग १५०० सौ वर्ष बीम-वर्त
के उदय और अस्तित्व का महात्मपूर्ण समय है। इस बीच-बीचों में वेदाचार
बीम-वर्तन के तीन बार प्रवर्तन स्वीकार करते हैं जिनके 'निर्वाण-वर्तन' के नाम
से पुकारते हैं। प्रत्येक विभाग लगभग ५ वर्षों का भाग का सकता है। पहिले
अस्तित्वमय में प्रवर्तन विद्वान्त पुत्र-नैरात्म्य (अज्ञान का विरोध) का। यह
आस्तन का विषय की सत्य का निषेध भागों जाता था। वेद अथवा शक्ति
का मूल सत्यनिष्ठ एक लम्बे, परिणाम का अन्तर्भाव है। कही सत्य सर्व
प्रतिपादित किया जाता था। आचार की दृष्टि से व्यक्तित्व निर्वाण ही जीवन का
साध्य था। अर्थात् पर की प्राप्ति ही मानवमात्र के लिये अर्थपूर्ण स्वीकृत क
मई थी। इस स्वरूप का परिणाम हमें वेदाधिक मत में मिलता है।

द्वितीय अस्त-विभाग विष्णु की प्रथम शताब्दी से लेकर पंचम शताब्दी तक
है जब पुत्र-नैरात्म्य के स्थान पर 'अर्थ-नैरात्म्य' सर्वमान्य विद्वान्त का
व्यक्तिगत अज्ञान के स्थान पर सर्वज्ञानी विश्वकर्मण्य की भावना विराज
लगी। शून्यवाद के उदय का कही गुप्त है। इस मत के अनुसार अथवा
सत्य का एकदम विस्मरण न कर उसे आभास रूप माना गया। अर्थ सत्य का
अथवा प्रिय सत्यता (सांस्कृतिक तथा पारमार्थिक) की अभावना में विरोध महत्त्व
प्राप्त किया। वेदाधिक के 'महात्मवाद' के स्थान पर 'अज्ञान का' (शून्यवाद) है।

सिद्धान्त को आश्रय दिया गया। सत्यता का निर्णय सिद्धों का प्रातिभचक्षु ही कर सकती है, इस मान्यता के कारण तर्क बुद्धि की कड़ी आलोचना कर रहस्यवाद की ओर विद्वानों का अधिक झुकाव हुआ। अर्हत् के सकीर्ण आदर्श ने पलटा आया और बोधिसत्व के उदार भाव ने विश्व के प्राणियों के सामने मैत्री तथा करुणा का मंगलमय आदर्श उपस्थित किया। मानव बुद्ध के स्थान पर लोकोत्तर बुद्ध का स्थान हुआ।

तीसरे विकास का समय विक्रम की पंचम शताब्दी से लेकर दशम शताब्दी तक है। तर्कविद्या की उन्नति इस युग की महती विशेषता थी। सर्वशून्यता का सिद्धान्त दोषमय माना गया और उसमें स्थान पर विज्ञान की सत्यता मानी गयी। समग्र जगत् चित्त या विज्ञान का परिणाम माना गया। 'विषयीगत प्रत्यक्षवाद' का सिद्धान्त विद्वज्जैन मान्य हुआ। इस दर्शन की विलक्षण कल्पना आलय विज्ञान की थी। विज्ञानवाद के उदय का यही समय है। इस मत के अन्तिम आचार्य असग और वसुवन्धु को यह कल्पना मान्य थी परन्तु दिङ्नाग और धर्मकीर्ति आदि ने आलय-विज्ञान को आत्मा का ही निगूढ रूप बतलाकर अपने ग्रन्थों में उसका खण्डन किया है।

इस विकास के बाद बौद्ध दर्शन में नवीन कल्पना का अभाव दृष्टिगोचर होने लगा। पुरानी कल्पना ही नवीन रूप धारण करने लगी। इस युग के अनन्तर बौद्धतत्त्वज्ञान की अपेक्षा बौद्ध धर्म ने विशेष उन्नति की। तान्त्रिक बौद्ध धर्म के अभ्युदय का समय यही है। परन्तु इस धर्म के बीज मूल बौद्धधर्म में सामान्य रूप से और योगाचार मत में विशेष रूप से अन्तर्निहित थे। अतः वज्रयान (तान्त्रिक बौद्धधर्म) को हम यदि योगाचार और शून्यवाद के परस्पर मिलन से उत्पन्न होने वाला धर्म मानें तो यह अनुचित न होगा। एक बात विशेष ध्यान देने के योग्य यह है कि इन चारों सम्प्रदायों का सम्बन्ध विशिष्ट आचार्यों से है, शून्यवाद का उदय न तो नागार्जुन से हुआ और न विज्ञानवाद का मैत्रेयनाथ से। यह मत इन आचार्यों के समय से नितान्त प्राचीन है। शून्यवाद का प्रतिपादन 'प्रज्ञा पारमिता' सूत्र में पाया जाता है और विज्ञानवाद का मूल 'लकावतार सूत्र' में उपलब्ध होता है। पूर्वोक्त आचार्यों ने इन मतों की युक्तियों के सहारे प्रमाणित और पुष्ट किया। इन आचार्यों का यही काम है और वैमायिकों के अनन्तर शून्यवाद का उदय हुआ और शून्यवाद के अनन्तर विज्ञानवाद का प्रादुर्भाव हुआ।

('बौद्ध-दर्शन का ऐतिहासिक विकास')

१६४

बौद्ध-दर्शन-सीमांसा

समय विभाग

प्रथम

विक्रमपूर्व ५ १ विक्रमी

मध्यम

विक्रमी १-५००

अन्तिम

विक्रमी ५ ०-१०

मुख्य सिद्धान्त

बहुत्वात्

(उपपत्त-दृष्ट्यत्)

परम मत् परम मत्

सम्प्रदान

उपनिषत्परी वास्तविक

अवैतन्य

(सर्वार्थ-दृष्ट्यत्)

परम मत् परम मत्

आध्यात्मिक स्वतन्त्रिक

आचार्य

अन्यानीपुत्र

सर्वमत्

आध्यात्मिक

मत्

अन्तिम

विक्रमी

विक्रमी ५ ०-१०

१ इससे सिद्ध है कि ये दो वेदों पर आधारित हैं—बुद्धिमान् आचार्य प्रथम ५ १४

चतुर्दश परिच्छेद

वैभाषिक मत

(ऐतिहासिक विवरण)

इस सम्प्रदाय को 'वैभाषिक' सहा विक्रम के प्रथम शतक के अनन्तर प्राप्त हुई, परन्तु यह सम्प्रदाय अत्यन्त प्राचीनकाल में विद्यमान था। उस समय इसका प्राचीन नाम 'सर्वास्तिवाद' था जिसके द्वारा यह चीन देश नामकरण तथा भारतवर्ष में सर्वत्र विख्यात था। शङ्कराचार्य^१ ने ब्रह्मसूत्र-भाष्य (२।२।१८) में तथा वाचस्पतिमिश्र^२ ने इस भाष्य की भामती में वैभाषिकों को सर्वास्तिवादी ही कहा है। इस मत के अनुसार जगत् की समस्त वस्तु चाहे वह बाहरी या भीतरी, भूत तथा भौतिक, चित्त तथा चैतिक हो—वस्तुतः विद्यमान हैं, उनकी सत्ता में किसी प्रकार का सशय नहीं है। इसी कारण इस का नाम 'सर्वास्तिवाद' पड़ा। कनिष्क के समय में (विक्रम की द्वितीय शताब्दी में) बौद्ध भिक्षुओं की जो चतुर्थ संगीति हुई थी उसने इस सम्प्रदाय के मूल ग्रन्थ आर्यकात्यायनीपुत्र रचित 'ज्ञानप्रस्थानशास्त्र' के ऊपर एक विपुलकाय प्रामाणिक टीका का निर्माण किया जो 'विभाषा' के नाम से प्रसिद्ध है। इसी ग्रन्थ को सर्वापेक्षा अधिक भान्यता प्रदान करने के कारण द्वितीय शतक के अनन्तर इस सम्प्रदाय को 'वैभाषिक' के नाम से पुकारने लगे। यशोमित्र ने अभिघर्मकोश की 'स्फुटार्था' नामक व्याख्या में इस शब्द की यही व्याख्या की है^३।

द्वितीय संगीति के समय में 'सर्वास्तिवाद' अपने प्रिय सिद्धान्तों के रक्षण के निमित्त 'स्थविरवाद' से पृथक् हो गया। अशोक के समय में (तृतीय शताब्दी)

१ तत्र ते सर्वास्तिवादिनो बाह्यमन्तर च वस्तु अभ्युपगच्छन्ति भूत च भौतिक च चित्त च चैत च । (शाङ्करभाष्य २।२।१८)

२ यद्यपि वैभाषिकसौत्रान्तिकयोरवान्तरमतमेदोऽस्ति तथापि सर्वास्तितायामस्ति सम्प्रतिपत्तिरित्येकोकृत्य उपन्यस्त । (भामती २।२।१८)

३ विभाषया दिव्यन्ति चरन्ति वा वैभाषिका । विभाषां वा वदन्ति वैभाषिका । उक्थादि प्रक्षेपात् ठक् , पृ० १२ ॥

इसका प्रमाण केन्द्र मधुच या । शाल्मास नामक प्रसिद्ध बौद्धाचार्य के प्रमाण सिध्य उपगुप्त मधुच के किसी बैरवें युग में उत्पन्न हुए थे । सर्वास्तिवादी कोय एही उपगुप्त को महाराज अशोकवर्षक का युग मालते हैं, परन्तु स्वविराही लोग मौर्यसिधुत्र 'सिध्य' को वह गौरवपूर्ण पद प्रदान करते हैं । तृतीय सर्पांति के अनन्तर मौर्यसिधुत्र सिध्य ने जैव समन प्रचलित स्वविराह के विरोधी, सम्प्रदायों के निराकरण के विमित कयाचालु नामक प्रसिद्ध प्रकरण-ग्रन्थ लिखा । इसमें निरुद्धत मर्तों में सर्वास्तिवाद भी अन्यतम है । अतः इससे प्रकट होता है कि विक्रमपूर्व तृतीय शतक में भी सर्वास्तिवाद की पर्याप्त प्रसिद्धि थी । अशोक के अनन्तर वह मत बंगाल-बहुना के प्रदेश को छोड़ कर भारत के विस्तृत उत्तरीय भाग—गन्धार तथा अरमीर में—बाकर रहने लगा । इसकी प्रमाणता इस मूलग्रन्थ में विशेष रूप से सिद्ध होती है । वह प्रसिद्ध है कि महाराज अशोक स्वविराह के ही पुरुषोपपन्न थे और इस बात के अन्तर के लिए उन्होंने अरमीर गन्धार में माध्यमिग स्वविर की सेवा, परन्तु इस देश में सर्वास्तिवाद की अस्तित्वता नहीं रही । कमिष्क (प्रथम शताब्दी) के पहले ही सर्वास्तिवादियों के दो प्रधान गेह उपलब्ध होती हैं—गन्धार शाकिय तथा अरमीर—शाकिय । इसमें मधुचालु ने अपना अभिप्रायकोश अरमीर के वैशाखिक मत के अनुसार ही लिखा था^१ परन्तु कलामित्र के कयाचालुसार स्पष्ट है कि अरमीर के बाहर भी वैशाखिकों की स्थिति थी^२ । महाविभक्त में भी इन दोनों सम्प्रदायों के विद्यमानों का स्पष्ट उल्लेख मिलता है । अतः ऐतिहासिक पर्यालोचना से हम यह सकते हैं कि कमिष्क के पहले ही सम्प्रदाय य—गन्धार के सर्वास्तिवादी तथा अरमीर के सर्वास्तिवादी परन्तु वतुर्ध सर्पांति

१ अरमीरवैशाखिकनीतिस्थिः प्रथी पयानं कथितोऽभिधर्मः ।

(अभि कोष ६४४)

२ किमेव एव शाक्यभिधर्मो अशोकस्यावहितकालो वैशिष्टोऽय इत्युच्यते अरमीर—वैशाखिकनीति—स्थि इति विस्तरः । अरमीरे यथा अरमीरा । विभाक्ता विम्यन्तीति वैशाखिका इति व्याख्यातमेतत् । अस्मि अरमीरा न वैशा-
खिका अस्मि वैशाखिका न अरमीरा । तेषां नीत्या सिद्धोऽभिधर्मः, य यथा प्रवेग वैशिष्टः ॥

(सुधर्मा)

के अनन्तर दोनों में एक प्रकार का समन्वय स्थापित कर दिया गया और वह 'कश्मीर वैभाषिक' नाम से ही प्रसिद्ध हुआ ।

वैभाषिक मत का बहुत प्रचारक सम्राट् कनिष्क से हुआ । उसकी ही आज्ञा से आचार्य पार्श्व ने कश्मीर में पाँच सौ वीतराग भिक्षुओं की महती सभा सम्पन्न की जिसके अध्यक्ष वसुमित्र थे तथा प्रधान सहायक कवि दार्शनिक—**विस्तार** शिरोमणि अश्वघोष थे । इसी सगीति में ज्ञानप्रस्थान की महती टीका 'महाविभाषा' की रचना की गई । उसी समय से कनिष्क ने अपने धर्म-प्रचारक भेजकर भारत के बाहर उत्तरी प्रदेश—चीन, जापान में इस मत का विपुल प्रचार किया । सम्राट् कनिष्क धर्म-प्रचार में दूसरा अशोक था । चीनदेश में तभी से 'वैभाषिक' मत की प्रधानता है । चीनी परिव्राजकों के लेख से इस मत के विपुल प्रचार तथा प्रसार का हमें परिचय मिलता है । फाहियान (३९९-४१४ ई०) ने इसकी पाटलिपुत्र और चीन में स्थिति अपने समय में बतलाई है । युन घ्वाङ्ग के समय (६४० ई०) में यह मत भारत के बाहर काशगर, उख्यान, आदि स्थानों में तथा भारत के भीतर मतिपुर, कन्नौज, राजगृह में पश्चिम फारस तक फैला हुआ था । इचिङ्ग (६७१-६९२ ई०) स्वयं वैभाषिक था । उसके समय में इस सम्प्रदाय का बहुत ही अधिक प्रचार दीख पड़ता है । भारत में मगध इसका अड्डा था, परन्तु लाट (गुजरात), सिन्ध, तथा पूर्वी भारत में भी इसका प्रचार था । भारत के बाहर सुमात्रा, जावा (विशेषतः), जम्पा (अल्पश), चीन के पूर्वी प्रान्त तथा मध्यएशिया में इस मत के अनुयायी अपनी प्रधानता बनाये हुए थे । इस तरह 'सर्वास्तिवाद' का विपुल प्रचार इस मत के अनुयायियों के दीर्घकालीन अध्यवसाय का विशेष परिणाम प्रतीत होता है । सगीति के प्रस्तावानुसार पूरे त्रिपिटकों पर विभाषाएँ लिखी गईं जिनका क्रमशः नाम था—उपदेश सूत्र (सूत्र पर), विनय विभाषाशास्त्र तथा अभिधर्म विभाषा शास्त्र । इस प्रकार सर्वास्तिवाद का उदय तृतीय शतक वि० पू० में सम्पन्न हुआ तथा अभ्युदय १४ शताब्दियों तक भारत तथा भारत के बाहर वर्तमान था ।

साहित्य

सर्वास्तिवादियों का साहित्य संस्कृत भाषा में था और वह बहुत ही विशाल था । दुःख की बात है कि यह विराट् मूल साहित्य कालकवलित हो गया है ।

इसकी सत्ता का पता आज कल भीन भाषा तथा लिखती भाषा में किये गये अनुवादों से ही लगता है। इसके परिचय देने के लिए हम आपसी विश्वास का प्रयत्न के निम्नलिखित आगारी हैं।

द्वितीय संवीतिमें उपास्तिवाद और स्वविरवाद का विचार-विषय 'अभिप्रेत' का और तृती में पार्वत्य शीघ्र पकता है। सूत्र तथा विनय पिटक में दोनों मतों में विरोध साम्य है। ग्रन्थों के विषय तथा बर्गीकरण में (क) सुस्त कहीं कहीं विमोह अथवा वर्तमान है, परन्तु सामान्य रीति से इस विमोह कह सकते हैं कि दोनों मतों के सूत्र तथा विनय एक समान ही हैं। उपास्तिवाद का सूत्र—

ग्रन्थ वैसाधिक		ग्रन्थ स्वविरवाद
दीपागम	=	दीपविनय
मध्यमागम	=	मध्यमविनय
संयुक्तगम	=	संयुक्त " "
अंगोत्तरगम	=	अंगुत्तर " "
सुद्धकागम	=	सुद्धक " "

उपास्तिवाद सूत्रों को 'आगम' कहते हैं तथा वेदवर्ती सूत्रों को 'विनय'। उपास्तिवाद उपास्तिवादियों के बाद ही आगम माने गये हैं परन्तु पूर्वमे आगम के भी अतिवक्त ग्रन्थों की सत्ता विमोहमिश्र सिद्ध हो चुकी है। दीपविनय में १४ सूत्र हैं परन्तु दीपागम में केवल १ सूत्र। इस सूत्रों में २० सूत्र दोनों ग्रन्थों में एक समान ही उपलब्ध होते हैं, यद्यपि विमोहमिश्र सिद्ध सिद्ध है। दीप सत्ता सूत्रों में तीन सूत्र मध्यमागम में उपलब्ध होते हैं परन्तु बार सूत्रों का अभी तक पता नहीं लगता। इस आगमों का अनुवाद बीनी भाषा में मिन २ शास्त्रियों में किया गया। बुद्धयार्थ के (४१९ ई - ४१९ ई) पूरे दीपागम का अनुवाद बीनी भाषा में किया गया तथा बीनी भाषा में (१७० ई - १९८ ई) समय मध्यमागम का। इस ग्रन्थों का उद्धार अनुसन्ध के ग्रन्थों में मिलता इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि इन आगमों का मध्यम वैसाधिक उपास्तिवाद के ही बन्धन था।

(ख) विनय

सर्वास्तिवादियों का अपना विशिष्ट विनयपिटक अवश्य विद्यमान था जिसका तिब्बती अनुवाद आज भी उपलब्ध है। दोनों विनयों की तुलना इस प्रकार है—

सर्वास्तिवादी	थेरवादी
(१) विनय वस्तु	महावग्ग (पाली विनयपिटक)-
(२) प्रातिमोक्ष सूत्र }	प्रातिमोक्ष " "
(३) विनय विभाग }	सुत्तविभाग " "
(४) विनय धुद्रक वस्तु	सुल्ल वग्ग " "
(५) विनय उत्तर ग्रन्थ	परिवार " "

यह तिब्बती विनय सर्वास्तिवादियों का ही निःसन्देह रूप से है, इसका एक प्रमाण यह भी है कि तिब्बती ग्रन्थ के मुख पृष्ठ पर शारीपुत्र तथा राहुल से युक्त भगवान् बुद्ध की प्रतिमा बनी है। राहुल शारीपुत्र के शिष्य हैं और चीन देश में राहुल ही सर्वास्तिवाद के उद्भावक माने जाते हैं^१। इतना ही नहीं, तिब्बती अनुवादक पण्डित काश्मीर देश के निवासी थे। यह देश वैभाषिकों का प्रधान केन्द्र था। अतः अनुवादक के वैभाषिक होने से उनके द्वारा अनुवादित मूल ग्रन्थों का वैभाषिक होना स्वतः सिद्ध होता है।

सर्वास्तिवादियों के विभिन्न सम्प्रदायों के विनय में पर्याप्त भिन्नता दीख पड़ती है। मथुरा के सर्वास्तिवादियों में विनय वस्तु के अतिरिक्त ८० अध्यायों में विभक्त जातक तथा अवदान का एक विराट् सग्रह भी विनय में सम्मिलित था। परन्तु काश्मीरक सर्वास्तिवादियों ने जातक के कथानकों को अपने विनय में स्थान नहीं दिया। उनका विनय दस अध्यायों में विभक्त था जिस पर ८० अध्यायों की विशालकाय विभाषा विद्यमान थी। आख्यानों के विषय में यह द्विविध प्रवृत्ति ध्यान देने योग्य है^२।

(ग) अभिधर्म

सर्वास्तिवादियों का विशाल अभिधर्म आज भी चीनदेश में अपनी सत्ता बनाये हुये हैं। ये ग्रन्थ सात हैं— जिनके ज्ञानप्रस्थान-विषय-प्रतिपादन की विशेषता

१ Hoernle—Manuscript Remains P 166

२. द्रष्टव्य। इण्डियन हिस्ट्री का० भाग ५ (१९२९) पृ० १-५

के अरब मुसलमान समान्य माना जाता है और अन्य सब ग्रन्थ सहस्रक तथा पौन्य होने से 'पाब' माने जाते हैं। इसका परस्पर सम्बन्ध देखें तथा वैराग्यों के समान ही समझना चाहिए। इनका संश्लिष्ट परिचय इस प्रकार है—

(१) कामप्रस्थान—रचयिता काव्य कात्यायनीपुत्र ।

इसका बीम माता में दो बार अनुवाद किया गया था। चतुर्थ सतक में अरमौरनिवासी दीनम संनयेन ने (१८१ ई = ४४ वि) 'बीमिन्ध' नामक बीम विद्वान् तथा अम्बपिय के सहयोग से इसका 'अष्टमन्' के नाम से अनुवाद किया था। दूसरा अनुवाद यून्-ज्याय (१५० ई — १६ ई) ने किया था। यून्-ज्याय ने उत्तरी भारत के रामचरण बिहार में सर्वविद्याश्रमवादी १ भिक्षुओं को अपनी यात्रा के समय देखा था। इसी बिहार में कात्यायनीपुत्र से इस अनुपम ग्रन्थ की रचना की। इनका समय बुद्ध की मृत्यु के १ वर्ष अनन्तर (अर्थात् ११६ वि पू का १८१ ई पू०) बताया गया है। यही महात्त्वपूर्ण ग्रन्थ था जिस पर अनेक असीम संगीति ने 'विमाफ' का निर्माण किया। इसके आठ परिच्छेद हैं इसीलिए यह 'अष्ट ग्रन्थ' भी कहा गया है जिसमें ओषोत्तरपर्यं संनोक्त काम अर्थ महामृत इन्द्रिय उपाधि तथा स्मृत्युप स्वातन्त्र्य का अमर्याद सांमोपात्र वर्णन किया गया है। वैशाखिन्धे के दार्शनिक सिद्धान्तों के प्रतिपादन के लिए यही ग्रन्थ विद्वान् उपदेश तथा प्रबोध मन्त्रा जाता है।

(२) संगीतिपर्याय—अष्टोभिन्ध के अनुसार इसके रचयिता का नाम महावीरविह तत्ता बीमिन्ध के अनुसार शारीपुत्र था। दोबी बुद्ध के साहाय्य शिष्य थे। अष्टा वैशाखिन्धे की दृष्टि में यह ग्रन्थ अतिरूप साहित्य में सर्वप्रथम है। इनमें है कि बुद्ध की आशा से ही शारीपुत्र ने अपनी रचना के लिए इसकी रचना की। वैरागियों के 'पुण्यप्रपञ्चसि' के अनुसार ही इसका निम्न है। इसमें ११ वर्ग हैं। हुएन सांग ने इसका बीम माता में अनुवाद किया था जो २२६ पुष्ठों में तथा है।

(३) अकरणघात—रचयिता अनुमित्रः। इस ग्रन्थ के रचयिता अनुमित्र अनुप्रेतसंगीति के अष्टम अनुमित्र से मिल गया प्रतीय है। बुद्ध के निर्वाण से तीन ही वर्षों के अनन्तर अनुमित्र की स्थिति अत्यन्त खराब है। अष्टा ने कात्यायनीपुत्र के समकालीन द्वितीय-शतक वि पू० में निरुद्धन थे। हुएन सांग के

६५९ ई० में इसका अनुवाद किया। उससे पहले भी गुणभद्र तथा बुद्धयश-
(४३५-४४३ ई०) ने इसका चीनी में अनुवाद किया था। हुएनसांग के अनु-
सार पेशावर के पास पुष्कलवती विहार में वसुमित्र ने इसका निर्माण किया।
इसमें ८ वर्ग हैं-जिनमें धर्म, ज्ञान, आयतन आदि विषयों का विशिष्ट विवरण
प्रस्थित किया गया है।

(४) विज्ञानकाय—रचयिता स्थविर देवशर्मा। यह ग्रन्थ ज्ञानप्रस्थान का
तृतीयपाद है। हुएनसांग के अनुसार देवशर्मा ने श्रावस्ती के पास, विशोक में
इसका निर्माण किया। इसमें ६ स्कन्ध हैं जिनमें पुत्रल, हेतु, प्रत्यय, आल-
म्बन प्रत्यय तथा अन्य प्रकीर्ण विषयों का वर्णन है। हुएनसांग ने ६४९ ई० में
इसका चीनी में अनुवाद किया है जो ३१० पृष्ठों का है।

(५) धातुकाय—रचयिता पूर्ण (यशोमित्र), वसुमित्र (चीनीमत)।
हुएनसांग के पट्टशिष्य क्षीचि के मतानुसार इस ग्रन्थ के तीन संस्करण थे। बृहत्
संस्करण ६ हजार श्लोकों का था। अनन्तर इसके दो संक्षिप्त संस्करण तैयार किये
गये—९ सौ श्लोकों का तथा ५ सौ श्लोकों का। हुएनसांग का अनुवाद बीचवाले
संस्करण का है जो केवल ४३ पृष्ठों का है। इसमें २ खण्ड तथा १६ वर्ग हैं
जिसमें नाना प्रकार के धर्मों का विस्तृत विवेचन है।

(६) धर्म स्कन्ध—रचयिता शारीपुत्र (यशोमित्र), महामौद्गलायन
(चीनी मत)। सर्वास्तिवाद अभिधर्म का पञ्चम पाद है। यह ग्रन्थ महत्त्व में
ज्ञानप्रस्थान से ही कुछ घट कर है। यद्यपि यह पाद ग्रन्थों में गिना जाता है,
तथापि मूल ग्रन्थ के समान ही गौरवारूप में माना जाता है। संगीति-पर्याय में
प्रमाण के लिए इसके उद्धरण उपलब्ध होते हैं जिससे ग्रन्थ की प्राचीनता तथा
प्रामाणिकता का स्पष्ट परिचय मिलता है। हुएनसांग के चीनी अनुवाद में २१
परिच्छेद हैं जिनमें आर्यसत्य, समाधि बोध्यङ्ग (ज्ञान के विविध अंग-प्रत्यङ्ग),
इन्द्रिय, आयतन, स्कन्ध, प्रतीत्यसमुत्पाद आदि दार्शनिक विषयों का पर्याप्त
विस्तृत विवेचन है।

(७) प्रज्ञप्ति शास्त्र—रचयिता आर्य मौद्गलायन। हुएनसांग ने पूर्वनिर्दिष्ट
केवल पाँच ही पादों का अनुवाद किया है। इस पष्ठपाद का अनुवाद बहुत पीछे
धर्मरक्ष ने (१००४-१०५८ ई०) एकादश शतक में किया। इसी कारण इसकी

ग्रामाधिकारों में विद्यमानों को विपुल सम्येह है। इसमें १४ वर्ग हैं जिनका बीबी बजुबाद ५५ छतों का है। विरोध बात यह है कि इसी ग्रन्थ का तिम्बरी बजुबाद मिलता है, पूर्वोक्तकृत ग्रन्थों का बजुबाद तिम्बरी में उपलब्ध नहीं होता जिसमें अरबी तथा समझौती अनेक विद्याओं तथा व्याचारों के मतों का उल्लेख किया गया है। इसके रचनाकाल में अनेक शास्त्रविष्णु व्याचारों ने जो 'अभि-वर्म महाशास्त्र' के नाम से उल्लिखित हैं। उस समय इस दार्शनिक विद्या की दो धारियाँ थी—गम्हार शास्त्रियाँ—गम्हार देश के व्याचारों तथा करमी शास्त्रियाँ—करमीर के पण्डित। परन्तु इन दोनों धारियों के मतों का समन्वय कर दिया गया। अन्तर्गत काश में करमीर के पण्डितों के मत का सर्वत्र प्रभाव पड़ता हुआ। वैश्वविद्यालय का मूल ग्रन्थ यही विद्या है।

सर्वास्तित्वादी अभिवर्ग के वे ही छत ग्रन्थ बीबी बजुबाद में उपलब्ध होते हैं। इनका मूल संस्कृत में था जो आठ फल प्राप्त है। इन ग्रन्थों की रचना निम्न-निम्न शास्त्रियों में हुई। सम्प्रदाय से इनमें तीन ग्रन्थों की रचना हुए है जो समय में एक ग्रन्थ की एक ही वर्ष बाद तथा तीन ग्रन्थों की तीन ही वर्ष बाद मालूम है, परन्तु रचना काल के विषय में विद्याओं में पर्याप्त मतभेद है।

सर्वास्तित्वादियों का दार्शनिक ग्रन्थों का सामान्य परिचय दिया गया है। कालिक के समय में ब्राह्मणशास्त्र के ऊपर एक विशालकाय मान्य का निर्माण किया गया। इसी का नाम है—विमापा। 'विमापा' का शाब्दिक अर्थ—महाविमापा है जिसका अर्थात् एक विश्व पर मित्र मित्र विद्याओं के मतों का संग्रह किया गया और उनमें जो मत प्रामाणिक प्रतीत हो उसे मान्यता प्रदान कर ग्रहण कर लिया गया। अतुर्ध संवीति में व्याचारों बहुमित्र तथा कविपर अक्षयपौष का 'विमापा' की रचना में विरोध हाव था। 'विमापा' की तीन टीकायें की गईं जिनमें सबसे बड़ी टीका 'महाविमापा' के नाम से विख्यात हुई। इसका बीबी भाषा में तीन बार बजुबाद किया गया। करमीर वैश्वविद्यालय संवत् (१८१ ई) में इसका पहला बजुबाद किया था। दूसरा बजुबाद हुद-बर्मा तथा छात्रों-छात्रों ने मिलकर ४२५-४२७ ई में किया परन्तु राजन्यविष्णु के कारण यह बजुबाद पड़ हो गया। उस समय शास्त्रियों में हुए व्याचारों ने मूल संस्कृत से इस ग्रन्थरत्न का बजुबाद बार वर्षों में (१५६ ई - १५९

ई०) सम्पन्न कर अपनी विद्वत्ता का उज्ज्वल प्रमाण दिया। महाविभाषा में ज्ञानप्रस्थान के अनुसार ही आठ ग्रन्थ हैं जिनका अनुवाद चार हजार पृष्ठों के लगभग है। यह महाविभाषा शास्त्र बुद्धदर्शन का विराट् ज्ञानकोश है। इसी भाष्य के आधार पर चतुर्थ शतक में वसुबन्धु ने अपने अभिधर्मकोश का तथा संधभद्र ने समयप्रदीपिका का निर्माण किया। वैभाषिकों का यही मूल स्रोत है।

आचार्य

(१) वसुबन्धु—सर्वास्तिवाद के इतिहास में चतुर्थ शताब्दी सुवर्ण-युग मानी जाती है क्योंकि इसी युग में दो बड़े बड़े आचार्यों ने प्रामाणिक ग्रन्थों की रचना कर इस मत के प्रभाव को और भी बढ़ाया। इनमें एक का नाम है—वसुबन्धु और दूसरे का संधभद्र। वसुबन्धु की प्रतिभा तथा पाण्डित्य अलौकिक था। उनके ग्रन्थ उच्चकोटि के हैं। इसी कारण उनकी गणना बौद्ध मत के प्रकाण्ड दार्शनिकों में की जाती है।

वसुबन्धु के पाण्डित्य तथा परमार्थ वृत्ति का परिचय हमें यशोमित्र के कथन से स्पष्ट मिलता है। यशोमित्र का कहना है कि वसुबन्धु ने परमार्थ के लिए शास्त्र की रचना कर स्वयं शास्त्रा (बुद्ध) का कार्य सम्पादन किया है। अतः बुद्धिमानों के इस अप्रणी को विद्वज्जन द्वितीय बुद्ध के नाम से पुकारते थे^१। यह प्रशंसा वस्तुतः यथार्थ है। वसुबन्धु ने अपना अभिधर्मकोष लिखकर बुद्धधर्म का जो प्रसार तिब्बत, चीन, जापान तथा मंगोलिया आदि देशों में सम्पन्न किया है वह धार्मिक इतिहास में एक कौतूहलपूर्ण घटना है।

इनका जन्म गान्धार के पुरुषपुर (पेशावर) नगर में कौशिक गोत्रीय एक ब्राह्मणकुल में हुआ था। ये तीन भाई थे। जेठे भाई का नाम था आर्य असक जिनका विवरण विज्ञानवाद के इतिहास के अवसर पर किया जायगा। छोटे भाई का नाम था 'विरिञ्चि वत्स'। वसुबन्धु मध्यम पुत्र थे। गान्धार में उस समय

१ परमार्थशास्त्रकृत्या कुर्वाण शास्त्रकृत्यमिव लोके ।

य बुद्धिमतामप्र्यं द्वितीयमिव बुद्धमित्याहुः ।

तेन वसुबन्धु नाम्ना भविष्यपरमार्थवन्धुना जगतः ।

अभिधर्मप्रत्यासः कृतोऽयमभिधर्मकोशाख्य ॥ (स्फुटार्था पृ० १)

स्वर्वास्तित्वादिषोः का सोक्त-वाक्य वा । शिक्षा के लिए वे अरमौर गए । वहाँ विष्णुधराजी का एक अश्वमेध किया । अरतदवापनवा में वे अश्वमेध आए और अश्वमेध में ही वे निरोध रूप से रहने लगे । शाक्यर्ष में भी यही कृतज्ञ थे । भुमते हैं कि एक बार विष्णुधराजी 'आमक सांस्वाचार्य' ने इनके पुत्र पुत्रमित्र के शाक्यर्ष में दण्ड दिया । अनुबन्धु उस समय उपस्थित न थे । पुत्र के परामर्श-वाक्य सुनकर उन्होंने विष्णुधराजी को शाक्यर्ष के लिए उत्सव करा । परन्तु उन्हें पहले ही वे संस्वाचार्य बराबर को 'कौशिक' स्वरूपवासी हो गए थे । तब उन्होंने विष्णुधराजी को 'सोक्य संतति' के अर्थ में 'परमार्थ संतति' को 'हन्ता' को । इ प्रत्यक्ष का उल्लेख उत्तरप्रश्न के टीकाकार आचार्य कमलधारी ने बड़े 'आदर के साथ किया है' ।

अनुबन्धु के समय में बहुत मतभेद है । आपाक के विद्वान् डॉक्टर लक्ष्मण ५ ई० बतलाते हैं । परन्तु वह बात ठीक नहीं लगती । अनुबन्धु के ज्येष्ठ सहायक अर्थात् के प्रन्थों का बीबी आया में अनुवाद वर्मराल में किया था । और ये वर्मराल ४ ई में बीबी में विद्यमान थे । बीबी आया में अनुवादित परमार्थ 'कृत अनुबन्धु की बीबी में वे अश्वमेध के राज्य के पुत्र पतनिए गए हैं । इतर नामक वे अपने 'अध्यासकार वृत्ति' में हमें अन्तर्गत के अन्य (अन्तर्गत) का उल्लेख बताया है । अन्तर्गत से अग्रिमार्थ गुप्तवर्ती अन्तर्गत प्रथम से है । अतः उनके पुत्र अनुबन्धु के समय में अनुबन्धु की स्थिति उपमान मायी का सकती है । उन्होंने ४ वर्ष का दीर्घ जीवन प्राप्त किया था । अतः इनका समय १८ ई से लेकर १९ ई तक मानना सर्वोत्तम तथा उचित प्रतीत होता है ।

इसकी विधि विधि अन्तर वरपण के राज्य में कुशल की लकी अन्तर इसकी लोचनी स्वपण के मन्थन में हुतपति से चलती थी । बीबी आया के विविध में इनके १९ प्रन्थों का उल्लेख मिलता है । इन नाम के ल आचार्यों का जन्म बीड

१ एवं आचार्य अनुबन्धुप्रवृत्तिभिः कीटपरमार्थगततिथिदिषु अग्रिमार्थ प्रवृत्ति-
मात्र पराम्भ्यम् । अन्तर्गत एवावगम्यमात्रम् । (उत्तरप्रश्न १२९)

२ साध्य संतति अन्तर्गततन्त्रवन्तप्रवृत्ती युवा ।

आग्ने मूषतिष्ठमन्त्राः हुतपिवा दिष्टा हुतावधमा ॥

आचार्य हुतपिवाविरत्यस्य च अनुबन्धुविष्णुधरापरत्वात् अग्रिमार्थम् ।

साहित्य से लगता है। अतः समीक्षा कर इनके मूल ग्रन्थों का पता लगाया जा सकता है। इनके धीनयान सम्बन्धी निम्नलिखित ग्रन्थ विशेष उल्लेखनीय हैं—

ग्रन्थ

- (१) परमार्थसप्तति—विन्ध्यवासी रचित साख्यसप्तति का खण्डन।
 (२) तर्कशास्त्र—इस ग्रन्थ का चीनी भाषा में अनुवाद परमार्थ ने ५५० ई० में किया। इसका विषय बौद्धन्याय है जिसमें तीन परिच्छेद हैं। पञ्चावयव, जाति, तथा निग्रह-स्थान का क्रमशः वर्णन है।

(३) वादविधि—इस ग्रन्थ के अस्तित्व के विषय में अनेक प्रमाण उपलब्ध हैं। 'धर्मकीर्ति' ने वादन्याय ग्रन्थ लिखा जिसकी व्याख्या में शान्तरक्षित (७४०-८४०) ने लिखा है—'अयं वादन्यायमार्गः सकललोकानिवन्धनवन्धुना वादाविधानादौ आर्यवसुवन्धुना महाराजपथीकृतः। धुण्णश्च तदनु महत्या न्यायपरीक्षाया कुम-तिमतमत्तमातङ्ग-शिर पीठपाटनपटुभिराचार्यदिङ्गनागपादैः।' इस वाक्य से मालूम होता है कि वसुवन्धु ने न्यायशास्त्र पर वाद-विधान नामक ग्रन्थ लिखा था। न्यायवार्तिकतात्पर्य-टीका में अनेक स्थानों पर वाचस्पति मिश्र ने वसुवन्धु के वादविधि का बहुशः उल्लेख किया है। इन निर्देशों की परीक्षा से स्पष्ट है कि इस ग्रन्थ में प्रत्यक्ष अनुमानादि प्रामाण्यों के लक्षण थे। धर्मकीर्ति के ग्रन्थ की तरह केवल निग्रहस्थानों का ही वर्णन न था।

(४) अभिधर्मकोश :—

वसुवन्धु का सर्वश्रेष्ठ महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ यही है जिसमें अभिधर्म के समस्त तत्त्व सक्षेप में वर्णित हैं। वैभाषिकमत का यह सर्वस्व है विभाषा की रचना के अनन्तर काश्मीर में वैभाषिकों की प्रधानता सर्वमान्य हुई। उसी मत को आधार मानकर

१. इसका अंग्रेजी अनुवाद डा० तुशी (Dr. Tucci) ने Pre—Dignaga Logic में किया है (गायकवाड़ सीरीज)

२. न्यायवार्तिक—पृष्ठ ४०। अपरे पुनर्वर्णयन्ति ततोऽर्थाद्विज्ञान प्रत्यक्षमिति। इस पर टीका करते हुए वाचस्पति ने लिखा है—तदेव प्रत्यक्षलक्षण समर्थं वासु-वन्धव तत्प्रत्यक्षलक्षण विकल्पयितुमुपन्यस्यति।

इस ग्रन्थ का निर्माण हुआ। रक्षास्तिबाधियों का अभिषर्ग ही इसका प्रथम आशय है। तथापि अपनी व्यापकता के कारण यह कोश बीरधर्म के समस्त अर्थों को सम्म्यक् तथा सम्यक्मूल है। बाणभट्ट ने तो यहाँ तक लिखा है कि शाक्यमिहिर विवाह मित्र के ब्रह्मण में शाक्य-शाक्य में कुशाक्ष सुग्री भी कोश का उपदेश देते थे। यहाँ 'कोश' से अभिप्राय बहुवचन हुआ 'अभिषर्गकोश' से ही है। बाणभट्ट ने इस ग्रन्थ के आधार का पता इसी बटना से सँपन्न है कि इस कोश के अध्वर्यव के लिए 'कुश' नामक सम्प्रदाय का उद्भव हुआ है। उसी प्रकार बहुवचन की 'विश्वामित्र-सिद्धि' के अध्वर्यव के विहित 'पुत्र-सिद्धि' नामक सम्प्रदाय का भी विद्यमान है। इसका अनुवाद दो बार बीनी भाषा में हुआ— परमार्थ का (५६१-५६३ ई.) तथा द्रुणसर्गाय का (१५१-५१३ ई.)। हेनसर्गाय इस कोश की व्याख्या में बड़े निष्णात थे। 'कीचि' तथा 'होशो' नामक दो पाश्चित्य-पूर्ण व्याख्याएँ बीनी भाषा में विद्यमान हैं जिन्हें द्रुणसर्गाय के दो शिष्यों ने उनके व्याख्यान को सुनकर लिख लिया था।

यह ग्रन्थ आठ परिच्छेदों में विभक्त है जिनके नाम से विषय का पता चलता है—१ बाणविर्देश २ इन्द्रिय विर्देश ३ लोकवातु विर्देश ४ कर्म विर्देश ५ अमृतवातु विर्देश ६ आर्य पुत्रसूत विर्देश ७ ज्ञान विर्देश तथा ८ व्यास विर्देश। इस प्रकार १ ही अरिस्तार्थों में बीरधर्म के सिद्धान्तों का मर्म निबद्ध किया गया है परन्तु अरिस्तार्थ होने पर भी यह सूत्र के समान गूढ़ तथा सूक्ष्म है। इसके उत्तरार्थ को व्यक्त करने के लिए अनेक व्याख्याओं ने व्याख्याएँ लिखी हैं जिनमें केवल एक ही हीन मूल संस्कृत में उपलब्ध है—

(१) अभिषर्गकोशभाष्य—बहुवचन रचित (संस्कृतमूल अष्टाध्याय सिन्धुटी अनुवाद सुब-प्रभाकरी च २ में १९१७ में प्रकाशित)।

१ अरमीरवेन्द्रपिण्डीतिसिद्धि प्राप्ति मयाम अचितोऽभिषर्गः। अभिषर्गभाष्य-
८१४ (अष्टाविधापीठ का संस्करण)

२ बोधमित्रर्षी ज्ञानप्रदानादिरेतस्य महीश्वर शाक्यस्याजबभूव। एते ह्या-
र्थादभिषर्गमदितम्महीश्वर शाक्य निराकृतम्—(सुवर्णा पृ १)

३ विराटनवरैः परमोपासकैः शुद्धैरपि शाक्यशासककुशाक्षो कोशं समुपदि-
शन्ति। (हर्षचरित पृ १९७ निर्णय सागर)।

(२) भाष्य टीका (तत्त्वार्थ)—स्थिरमति रचित ।

(३) मर्मप्रदीप वृत्ति—दिङ्नाग रचित ।

(४) गुणमति

(५) वसुमित्र

} रचित व्याख्यायें स्फुटार्था में उल्लिखित (११५) हैं^१ ।

(६) स्फुटार्था—यशोमित्र कृत मूलसंस्कृत में उपलब्ध है, केवल प्रथम कोशस्थान बुद्ध ग्रन्थावली में (सं० २१, १९१८) प्रकाशित । समग्र ग्रन्थ रोमन लिपि में जापान ने प्रकाशित । स्फुटार्था में कारिका तथा भाष्य दोनों की टीकायें हैं, वसुवन्धुकृत भाष्य के उपलब्ध न होने से स्फुटार्था की अनेक बातें समझ में नहीं आती । भाष्य उपलब्ध हो जाय, तो कोश का मर्म अभिव्यक्त हो सकता है ।

(७) लक्ष्मणानुसारिणी—पुण्यवर्धन ।

(८) औपयिकी—शान्तिस्थिर देव ।

इस व्याख्या-सम्पत्ति से कोश के महत्त्व का किञ्चित् परिचय चल सकता है । सच तो यह है कि अभिघर्मकोश एक ग्रन्थ न होकर स्वयं पुस्तक-माला है जिसके अंश को लेकर टीका-टिप्पणी लिखी गई तथा खण्डन-मण्डन की परम्परा शुरू हुई । अच्छी व्याख्या के बिना यह ग्रन्थ दुरुद्ध है^२ । बौद्ध दर्शन के कोशभूत इस कोश का तात्पर्य तब तक अनभिव्यक्त रहेगा जब तक ग्रन्थकार का अपना भाष्य संस्कृत में न मिलेगा ।

(२) संघभद्र

वसुवन्धु के समकालीन दो वैभाषिक आचार्यों का अस्तित्व था—(१) मनोरथ—वसुवन्धु के मित्र और स्नेही थे । (२) संघभद्र—वसुवन्धु के घोर प्रतिद्वन्द्वी थे । वसुवन्धु के साथ इनके घोर विरोध का कारण यह था कि इनकी

१ गुणमति वसुमित्रादिव्याख्याकारै पदार्थविवृतिर्या ।

सुकृता साभिमता मे लिखिता च तथायमर्थ इति ॥ (स्फुटार्था ११५)

२ इस ग्रन्थ का संस्कृत मूल अप्राप्य था । पहले वेल्जियन विद्वान् डा० पुसें (Dr L de la Vallee Poussin) ने अदम्य उत्साह तथा अध्रान्त परिश्रम से चीनी अनुवाद से फ्रेंच में अनुवाद किया तथा साथ ही साथ मूल कारिकाओं का संस्कृत में पुनर्निर्माण किया । इसी आधार पर राहुल सांकृत्यायन ने नई अल्पकाय व्याख्या के साथ देवनागरी संस्करण काशी विद्यापीठ से प्रकाशित किया है ।

सम्मति में बसुबन्धु ने कोश के ग्रन्थ में बहुत से ऐसे सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया था जो 'मिमांसा' में विरामित प्रतिकूल पड़ते थे। वैभाषिक सिद्धान्तों के पुनरुद्धार के निमित्त हमोंने दो ग्रन्थों का निर्माण किया जो संस्कृत मूल के अन्तर्गत में जोनी ग्रन्थ में आज भी अनुवाद रूप से विद्यमान हैं—

(१) अमिधर्म—म्यान्मानुसार—यह ग्रन्थ परिमाण में सवास्तव्यस्तोत्रपरमक है। इसमें अमिधर्म कोशकी सभी सभी व्याख्यान है। इसी कारण इसका दूसरा नाम है 'कोशपरम' (अमिधर्मकोश के लिए हिमवृद्धि)। सवस्तव्य का कोश की कारिकाओं के निषेध में विरोध नहीं था, परन्तु सवस्तव्य की सौत्रमित्रिक मत को प्रभाव देने के कारण आपत्तिपरमक थी। यह बृहत्संह्य ग्रन्थ आज प्रकरणों में विभक्त है, अनुवादक हुएबसांग १७५१ ई ; अनेक ग्रन्थों अथवा अज्ञात ग्रन्थों का प्रमाण निर्दिष्ट किया गया है।

(२) अमिधर्मसमवर्तीपिका—म्यान्मानुसार अथवास्तव्य अमिधर्म है तथा बृहत् भी है। इसीलिए इसके अन्तर्गत सिद्धान्तों का संक्षिप्त प्रतिपादन इसमें है। हुएबसांग ने बीमो भाष्य में अनुवाद किया है। इसमें ९ प्रकरण हैं तथा अनुवाद ७४९ पृष्ठों में हैं। अनेक ही संभव का कार्यक्षेत्र था। वहीं यह कर हमोंने पूर्वोक्त दोनों ग्रन्थों का निर्माण किया।

दुसर आचार्य

इन ग्रन्थों के अतिरिक्त निम्नलिखित ग्रन्थ बीमो भाषा में अनुवाद रूप से उपलब्ध होते हैं :—

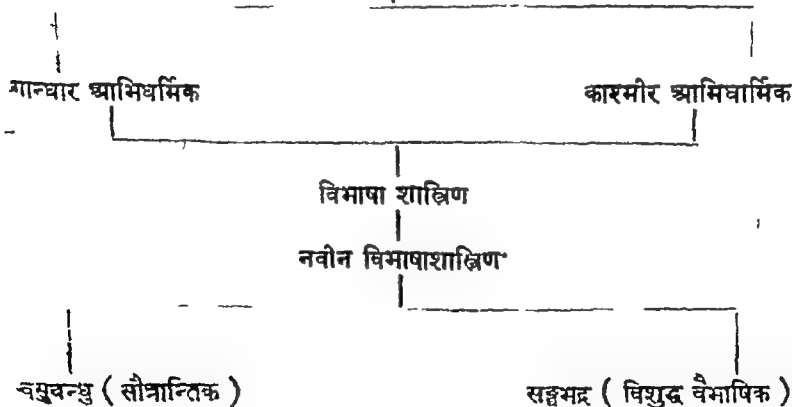
ग्रन्थ	अन्वय	अनुवादक
(१) अमिधर्ममोक्षप्रज्ञा—मोक्ष		२५ ई में अनुवादित।
(२) अमिधर्मवृद्धि—धर्मोत्तर		संभवतः के १९१ ई में बीमो में अनुवाद किया।
(३) , टीका—उपस्थान्त		मोक्षप्रज्ञा ५६३ ई ।
(४) , टीका—वर्मप्रज्ञा या धर्मप्रज्ञा को बसुमित्र के पितृव्य माने जाते हैं।		पिह्वर्मा ४९४ ई ।

- (३) लोक प्रज्ञप्ति-अभिधर्मशास्त्र परमार्थ ।
 (४) अभिधर्म भूमिका ,, हुएनसांग ।
 (५) शारिपुत्र अभिधर्म ग्रन्थ ,,
 (६) लक्षणानुसारशास्त्र-गुणमति परमार्थ ।
 (निदान और आर्यसत्य का वर्णन मिलता है) ।

सर्वास्तिवादियों के मूल ग्रन्थों का यही संक्षिप्त परिचय है । डा० तकाकुस ने बड़े परिश्रम से इनका चीनी अनुवाद की सहायता से परिचय दिया है^१ ।

सर्वास्तिवादियों के साहित्य के विकास का परिचय संक्षेप में इस प्रकार दिया जा सकता है ।

सर्वास्तिवाद



१. विशेष विवरण के लिए पृष्ठ—(पाली टेक्स्ट, सोसाइटी जर्नल, १९०४ ।
 प्रभात कुमार मुन्शी—Indian Literature in China पृ० २१८—२२४)

पञ्चवक्त्रा परिच्छेदः वैभाषिक सिद्धान्त

बुद्धधर्म के सिद्धान्तों के वैभाषिकगुरु श्री मल्ली गोप्ति 'जानवा सिद्धान्त' काय
रचक है। इसी उत्पत्ति के आधार पर ब्रह्म-वर्तमान के समस्त सिद्धान्त प्रमाणित
हैं। इस आधार का नाम है—धर्म । धर्म शब्द का प्रयोग मूल
धर्म तीन धार्मिक अवस्था में होने विभिन्न और विभिन्न धर्मों में किया
गया है कि इस प्रसंग में इस शब्द की व्याख्या अवस्था से अवस्था
हो जाना बहुत ही आवश्यक है। 'धर्म' से अभिप्राय भूत और चित्त के सूक्ष्म
तत्त्वों से है जिसका प्रवृत्तकरण और नहीं हो सकता। इन्हीं धर्मों के आधार
प्रतिबल से वह वस्तु सम्पन्न होती है बिना इस 'अवस्था' के नाम से पुकारते हैं।
यह विषय बुद्ध धर्म की अवस्था के अनुसार क्या है। धर्मों के परस्पर मिलन
से एक संघटनमात्र है। ये धर्म अवस्था सूक्ष्म होते हैं, ये सूक्ष्मक होते हैं,
इनकी उत्पत्ति बुद्धधर्म के आदिम काल में तथा वैभाषिक, सीताम्निक और योगधार
की सर्वथा माननीय है। वैराग्यभाव की व्याख्या करते समय हमने लिखलिया
है कि बुद्ध वैराग्य के मानने का ही उत्पत्ति धर्मों की उत्पत्ति में विचार करना
है। निर्वास की अवस्था का सम्बन्ध इस धर्मों के अस्तित्व से सिद्धान्त सह
है। अन्तः इस धर्मों के रूप में भगवान् बुद्ध के समय उपदेशों का आदेश इस
मुप्रसिद्ध वचन में प्रकट किया गया है—

ये धर्मा हेतु-प्रमत्ता हेतुं तेषां तयागतो अवस्थाः ।
अवस्था यो निरोधो यववादी महाभ्रमण ॥

अर्थात् इस अवस्था में अन्तिम धर्म हैं वे हेतु से उत्पन्न होते हैं। उनके ही
को तयागत से कहता है। इस धर्मों का निरोध भी होता है। महाभ्रमण से
इस निरोध का भी कथन किया है। इस प्रकार धर्म हेतु तथा उत्पत्ति निरोध—
इस तीन शब्दों में ही भगवान् तयागत के महनीय धर्म का चार अंश उपस्थित
किया जा सकता है।

धर्म की अवस्था से निम्नलिखित बातें मान्य रहती हैं—

(१) प्रत्येक धर्म प्रवृत्त उत्पन्न रहता है—एवम् शक्तिरूप है।

(२) एक धर्म का दूसरे धर्म के साथ किसी प्रकार का—अन्योन्याश्रय समवाय-सम्बन्ध नहीं है। अतएव गुणों के अतिरिक्त द्रव्य की सत्ता नहीं होती, भिन्न-भिन्न इन्द्रियग्राह्य विषयों को छोड़कर 'भूत' की पृथक् सत्ता नहीं होती। इसी तरह भिन्न भिन्न मानसिक व्यापारों के अतिरिक्त 'आत्मा' की सत्ता मान्य नहीं है—(धर्म = अनात्म = निर्जीव)।

(३) धर्म क्षणिक होता है, एक क्षण में एक धर्म रहता है, चैतन्य स्वयं क्षणिक है—एक क्षण के अतिरिक्त अधिक वह नहीं ठहरता। गतिशील शरीरों की वस्तुतः स्थिति नहीं होती, प्रत्युत नये स्थानों में नये धर्मों का सन्तानरूप से यह आविर्भाव है जो गतिशील द्रव्य सा दीख पड़ता है (धर्मत्व = क्षणिकत्व)।

(४) धर्म आपस में मिलकर नवीन वस्तु को उत्पन्न करते हैं। अकेला कोई भी धर्म वस्तु का उत्पादन नहीं कर सकता। धर्म परस्पर मिलकर नवीन वस्तु का उत्पादन करते हैं (सस्कृत)

(५) धर्म के परस्पर व्यापार से जो कार्य उत्पन्न होता है वह कार्य-कारण नियम के वश में रहता है। इस जगत् के समस्त धर्म आपस में कार्य-कारण-रूप से सम्बद्ध हैं। इसी का नाम है—प्रतीत्यसमुत्पाद।

(६) यह जगत् वस्तुतः इन सूक्ष्म (७२ प्रकार के) धर्मों के सघात का ही परिणाम-है। धर्म का यह स्वभाव ही है कि वे कारण से उत्पन्न होते हैं (हैतु-प्रभव) और अपने विनाशकी ओर स्वतः अभिसर होते हैं (निरोध)।

(७) अविद्या तथा प्रज्ञा परस्पर विरोधी धर्म हैं। अविद्या के कारण जगत् का यह प्रवाह पूरे जोर से चलता रहता है और प्रज्ञाधर्म के उदय होने से इस प्रवाह में हास उत्पन्न होता है, जो धीरे धीरे शान्ति के रूप में परिणत होता है। अविद्या के समय धर्मों का सन्तान पृथक्जन साधारण व्यक्ति-को उत्पन्न करता है। प्रज्ञा के समय अर्हत् (सन्त आर्य) को। इस प्रपञ्च का पूर्ण निरोध बुद्ध की अवस्था का सूचक है।

(८) इसलिए धर्मों को हम चार भागों में बाँट सकते हैं—चञ्चलावस्था (दुःख), चञ्चलावस्था का कारण (समुदय), परम शान्ति की दशा (निरोध), शान्ति का उपाय (मार्ग)।

(९) इस जगत् की प्रक्रिया का चरम अवसान, 'निरोध' में है जो निर्विकार

यान्ति की दृष्टा है। उस समय 'संघात' का भाव हो जाता है (संघर्ष-निर्वाण) इस मान्यताओं की सूत्ररूप से इस प्रकार कहा सकते हैं—धर्मो न नश्यत् = अविनाश = संसृतात् = अतीतसमुत्पन्नत् = शासन-योग्यत्वं = सम्पूर्ण-श-व्यवसायत्वं = दुःख-विरोध = संसार = निर्वाण।

धर्मों का वर्गीकरण

इस वर्गों के अस्तित्व में वैयक्तिकों को विश्वास है। इसलिए उनकी सर्वास्ति-
वादी' संज्ञा सार्थक है। वैयक्तिकों के अनुसार वह जगत्प्रत्यक्ष जगत् वस्तुतः सत्य
है। इसकी स्वतन्त्र सत्ता का अस्तित्व हमें अपने अत्यन्त ज्ञान के द्वारा प्रतिष्ठित
में होता है। बहुत इन्द्रियों के द्वारा हम वस्तुओं को देखते हैं, वे कहते हैं कि
वह सत्य है। पास जाने पर हम उसे पकड़ने की कोशिश में आते हैं। वह पानी खाने के
बारे में आता है आदि आदि। अतः अर्थव्यवस्था होने के कारण से वह बड़
अर्थ है और इस अर्थव्यवस्था का ज्ञान हमें इन्द्रियों के द्वारा अत्यन्त सत्य है।
अतः जगत् की स्वतन्त्र सत्ता अत्यन्त सत्य है। वह वैयक्तिकों का मुख्य माननीय
तथ्य है। वह अर्थ भी जो अर्थ है—वास्तव (यथार्थ), अत्यन्त (अत्यन्त
अर्थ)। अतः सत्य। इस दोषों प्रकार के अर्थ की सत्ता स्वतन्त्र अर्थों
परस्पर-विरुद्ध है।

कमल के मूलभूत कस्तुरियों (जर्म) का विभाज्य वैसाविधों ने दो प्रकार से किया है—विषयीकृत तथा निषयीकृत। विषयीकृत विभाजन समय की अपेक्षा से दोहों में प्राचीन है तथा अपेक्षाकृत सरल सीधा भी है। स्वविरासिद्विषयीकृत को भी यह मान्य है। कुछ में स्वयं ही विभाजन को अपनी वर्गीकरण उपदेशों में वर्गीकृत किया है^१ जिससे इसकी प्राचीनता निमग्नविषय है। निषयीकृत विभाजन तीन प्रकारों से होता है—

- (१) पञ्च स्वयम्भूतः ; (२) द्वारका अय्ययम्भूतः ; (३) जगद्गुरुः भगवत् ।

(१) पञ्चस्कन्ध—स्वरा रूप से वह कथा सामरूपात्मक है । वह शब्द प्राचीन उपनिषदों से लिया गया है परन्तु कुछ वे इसके अर्थ को विविध परि

१ दृश्य वा धैर्यादृशी—(Central Conception of Buddhism
P 74.-75.)

२. ब्रह्मसूत्रनिर्णयसूत्र (बी. वि. २१५) संयुक्तनिर्णय १४ ।

वर्तित कर दिया है। 'रूप' जगत् के समस्त भूतों का सामान्य अधिवचन है। 'नाम', मन तथा मानसिक प्रवृत्तियों की साधारण सज्ञा है जिन्हें वेदना, सज्ञा, स्पर्श तथा विज्ञानरूप से विभक्त करने पर हम चार स्कन्धों के रूप में पाते हैं। इस प्रकार नामरूप ही का विस्तृत विभाजन 'पञ्चस्कन्ध' है।

(२) द्वादश आयतन—वस्तुओं का यह विभाजन पहले की अपेक्षा कुछ विस्तृत है। 'आयतन' का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है प्रवेशमार्ग, घुसने का द्वार (आय प्रवेग तनोतीति आयतनम्)। वस्तु का ज्ञान अकेले ही उत्पन्न नहीं हो सकता। उसे अन्य वस्तुओं की सहकारिता अपेक्षित है। इन्द्रियों की सहायता के बिना विषय का ज्ञान उदय नहीं हो सकता। अतः ज्ञानोत्पत्ति के द्वार भूत होने के कारण इन्द्रिय तथा तत्सम्बद्ध विषय को 'आयतन' शब्द के द्वारा अभिहित किया गया है। इन्द्रियों सत्या में ६ हैं तथा उनके विषय भी ६ हैं। इस प्रकार आयतनों की संख्या १२ है—

अध्यात्म-आयतन

बाह्य-आयतन

(भीतरी द्वार या इन्द्रियाँ)

(बाहरी द्वार या विषय)

(१) चक्षुरिन्द्रिय-आयतन

(७) रूप-आयतन (स्वरूप तथा वर्ण)

(२) श्रोत्र इन्द्रिय

(८) शब्द

(३) घ्राण

(९) गन्ध

(४) जिह्वा

(१०) रस

(५) स्पर्श इन्द्रिय

(११) स्पर्शव्य

(कायेन्द्रिय आयतन)

(६) बुद्धि इन्द्रिय

(१२) वाद्येन्द्रिय से अप्राप्य

(मन इन्द्रिय-आयतन)

विषय (धर्मायतन या धर्मा)

सर्वास्तिवादियों का कथन है कि उनके सिद्धान्त को भगवान् तथागत ने स्वयं प्रतिपादित किया। अपने उपदेश के समय उन्होंने स्वयं कहा कि समस्त वस्तुएँ विद्यमान हैं। जब उनसे आप्रश्न के साथ पूछा गया कि कौन सी वस्तुएँ तब उन्होंने कहा—यही द्वादश आयतन। यह सर्वदा विद्यमान रहता है और इसे छोड़कर अन्य वस्तुएँ विद्यमान नहीं रहती। इस कथन का अर्थ यह है कि वस्तु की सत्ता के लिए यह आवश्यक है कि या तो वह पञ्चक इन्द्रियों में या

शान्ति की दशा है। उस समय 'संज्ञा' का भाव हो जाता है (चर्चस्वर-
निर्वाण) इस मान्यताओं को सूत्ररूप से इस प्रकार रख सकते हैं^१—**पंचम** =
मरुत्तम्य = इन्द्रियत्व = संस्कारत्व = अतीत्यसमुत्पन्नत्व = सात्म्य-अन्यत्पत्तत्व = सर्वस्वे
रा-अन्यत्पत्तत्व = बुद्ध-निरोध = संसार = निर्वाण।

धर्मों का वर्गीकरण

इन धर्मों के अस्तित्व में वैमर्शिकों को निश्वास है। इसीलिए उनकी 'सर्वास्ति
वादी' संज्ञा सार्थक है। वैमर्शिकों के अनुसार वह ज्ञानात्मक कर्मद वस्तुतः उत्प
न है। इसकी स्वतन्त्र सत्ता का अनुभव हमें अपने अत्यन्त दुःख के द्वारा प्रतिष्ठा
में होता है। बहुत इन्द्रिय के द्वारा हम बड़े का देखते हैं, देखने से जानते हैं कि
वह पचा है। पाच जाने पर हम उसे बड़े को खान में खाते हैं। वह जानी खाने में
धम में जाता है आदि आदि। अतः 'अर्धविज्ञानादिति' होने के कारण से वह प
चकार्य है और इस पचकार्य का ज्ञान ही इन्द्रियों के द्वारा अत्यन्त रूप से होता है
अतः कर्मद की स्वतन्त्र सत्ता अत्यन्त कम है। वह वैमर्शिकों का मुख्य मान्यता
तत्त्व है। वह कर्मद भी दो प्रकार का है—बाह्य (बट आदि), आन्तर (बुद्ध
मुख आदि)। भूत तथा चित। इन दोनों प्रकार के कर्मद की सत्ता स्वतन्त्र अर्थात्
परस्पर-निरपेक्ष है।

कर्मद के भूतभूत वस्तुओं (धर्म) का विभाव वैमर्शिकों में दो प्रकार से किया
है—विपरीणत तथा विषयीगत। विपरीणत विभाजन समय की अपेक्षा से दोनों में
प्राचीन है तथा अपेक्षाकृत सरल सीमा भी है। स्वविरवादिनी
विपरीणत को भी वह मान्य है। कुछ में स्वर्ग इस विभाजन को अपनी
वर्गीकरण उपदेशों में अंगीकृत किया है^२ जिससे इसकी प्राचीनता निश्चिन्त
है। विपरीणत विभाजन तीन प्रकारों से होता है—

(१) पञ्च स्कन्ध : (२) आदरा आकृत्य : (३) अष्टादश बाहु : ।

(१) पञ्चस्कन्ध—सूत्र रूप से वह कर्मद 'आयक्यात्मक' है। वह शब्द
प्राचीन उपनिषदों से लिया गया है, परन्तु कुछ में इसके अर्थ को अधिक परि

^१ ब्रह्म का धारणा—(Central Conception of Buddhism, P 74-78)

^२ ब्रह्म ब्रह्मनिदान सूत्र (दी वि २:१५) संयुक्तनिबन्ध ११।

वर्तित कर दिया है। 'रूप' जगत् के समस्त भूतों का सामान्य अधिवचन है। 'नाम', मन तथा मानसिक प्रवृत्तियों की साधारण सज्ञा है जिन्हें वेदना, सज्ञा, संस्कार तथा विज्ञानरूप से विभक्त करने पर हम चार स्कन्धों के रूप में पाते हैं। इस प्रकार नामरूप ही का विस्तृत विभाजन 'पञ्चस्कन्ध' है।

(२) द्वादश आयतन—वस्तुओं का यह विभाजन पहले की अपेक्षा कुछ विस्तृत है। 'आयतन' का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है प्रवेशमार्ग, घुसने का द्वार (आयं प्रवेश तनोतीति आयतनम्)। वस्तु का ज्ञान अकेले ही उत्पन्न नहीं हो सकता। उसे अन्य वस्तुओं की सहकारिता अपेक्षित है। इन्द्रियों की सहायता के बिना विषय का ज्ञान उदय नहीं हो सकता। अतः ज्ञानोत्पत्ति के द्वार भूत होने के कारण इन्द्रिय तथा सत्सम्बद्ध विषय को 'आयतन' शब्द के द्वारा अभिहित किया गया है। इन्द्रियों संख्या में ६ हैं तथा उनके विषय भी ६ हैं। इस प्रकार आयतनों की संख्या १२ है —

अध्यात्म-आयतन

(भीतरी द्वार या इन्द्रियों)

(१) चक्षुरिन्द्रिय-आयतन

(२) श्रोत्र इन्द्रिय "

(३) घ्राण " "

(४) जिह्वा " "

(५) स्पर्श इन्द्रिय

(कायेन्द्रिय आयतन)

(६) बुद्धि इन्द्रिय

(मन इन्द्रिय-आयतन)

बाह्य-आयतन

(बाहरी द्वार या विषय)

(७) रूप-आयतन (स्वरूप तथा वर्ण)

(८) शब्द "

(९) गन्ध "

(१०) रस "

(११) स्प्रष्टव्य "

(१२) बाह्येन्द्रिय से अप्राप्य

विषय (धर्मायतन या धर्मा)

सर्वास्तिवादियों का कथन है कि उनके सिद्धान्त को भगवान् तथागत ने स्वयं प्रतिपादित किया। अपने उपदेश के समय उन्होंने स्वयं कहा कि समस्त वस्तुएँ विद्यमान हैं। जब उनसे आप्रमह के साथ पूछा गया कि कौन सी वस्तुएँ ? तब उन्होंने कहा—यही द्वादश आयतन। यह सर्वदा विद्यमान रहता है और इसे छोड़कर अन्य वस्तुएँ विद्यमान नहीं रहतीं। इस कथन का अर्थ यह है कि वस्तु की सत्ता के लिए यह आवश्यक है कि या तो वह पृथक् इन्द्रिय हो या

पुनरुद्दिष्टिप्रकार विषय हो। यदि यह इन दोनों में से एक भी नहीं है तो उसकी उत्पत्ति मान्य नहीं—किन्तु प्रकृत आत्मा की उत्पत्ति जो वही इन्द्रिय है और वही इन्द्रियों के द्वारा प्रकृत विषय ही है। इस वर्गीकरण में पहले के ११ आवयत्तन ११ वर्णों के प्रतिनिधि हैं। अन्तिम आवयत्तन में शेष १४ वर्णों का आवयत्तन होता है। इसीलिए इसे वर्मावयत्तन वा वर्मा' के नाम से पुकारते हैं।

(३) अष्टावयव वायु—वर्णों का वायुओं के रूप में वह विभाजन एक वर्णानुसारेण से किया गया है। 'वायु' शब्द वैदिकशास्त्र से लिया गया है। वैदिकशास्त्र के अनुसार इस शरीर में अनेक वायुओं का सन्निवेश है, इसी प्रकार बुद्धिबल इस वायु में अनेक वायुओं की उत्पत्ति माकता है। अथवा 'वायु' शब्द अनेक पदार्थों के लिए व्यवहृत होता है। किन्तु प्रकृत आवयत्तन से वायु बाहर निकलते जाते हैं उसी प्रकार सम्मानभूत वायु के भिन्न-भिन्न अवयवों का उपकरणों को 'वायु' कहते हैं। किन्तु अस्मिन् के एकैक्य ॥ अष्टावयवों का एक प्रवाह (सन्तान) विद्यमान होता है उसकी संज्ञा 'वायु' है। वायुओं की संज्ञा अष्टावयव है किन्तु १ इन्द्रियों १ विषयों तथा १ विज्ञानों का प्रत्यक्ष किन्तु वायु है। इन्द्रिय तथा विषय तो वे ही हैं किन्तु वर्णन 'आवयत्तन' रूप से किया गया है। इन्द्रिय को विषय के साथ सम्पर्क में आने पर एक प्रकार का विच्छिन्न ज्ञान (विज्ञान) उत्पन्न होता है जो इन्द्रिय-विषयों की संज्ञा के अनुसार १ प्रकार का होता है। इस प्रकार अष्टावयव वायु में ११ आवयत्तनों का समावेश होता है साथ ही साथ इन १ विज्ञानों का भी योग होता है—

१ इन्द्रियाँ

- (१) अक्षुपायु
- (२) धौजपायु
- (३) आलपायु
- (४) विज्ञानपायु
- (५) अयपायु
- (६) मनोपायु

१ विषय

- (७) समवायु
- (८) शब्दवायु
- (९) रसवायु
- (१०) रसवायु
- (११) रसवायु
- (१२) धर्मवायु

१ विज्ञान

- (१३) वायुज ज्ञान (वायुविज्ञान वायु)
- (१४) अलज ज्ञान (धौज विज्ञान वायु)

(१५) घ्राणज ज्ञान (घ्राण-विज्ञान धातु)

(१६) रासन ज्ञान (जिह्वा विज्ञान धातु)

(१७) स्पर्शज ज्ञान (काय-विज्ञान धातु)

(१८) अनन्तर वस्तुओं का ज्ञान (मनोविज्ञान धातु)

इन धातुओं में १० धातु (१-५, ७-११) प्रत्येक केवल एक ही धर्म को धारण करते हैं । धर्मधातु (न० १२) में ६४ धर्मों का अन्तर्भाव है (४६ चैत, १४ चित्तविप्रयुक्त, ३ असंस्कृत तथा १ अविज्ञप्ति) चित्त वस्तुतः एक ही धर्म है, परन्तु इस विभाजन में वह सात रूप धारण करता है, क्योंकि वह व्यक्तित्व के स्वरूप-साधन में इन्द्रिय रूप (मनोधातु) से एक प्रकार तथा विज्ञानरूप से ६ प्रकार का होता है । विज्ञान वस्तुतः अभिन्न एक रूप होने पर भी अपने उदयको लक्ष्य कर पार्थक्य के लिए ६ प्रकार का ऊपर निर्दिष्ट किया गया है ।

त्रैधातुक जगत् का परस्पर भेद

बुद्धधर्म में इस विश्व को तीन लोकों में विभक्त करते हैं । इसके लिए भी 'धातु' शब्द प्रयुक्त होता है, परन्तु ऊपर के विभाजन में 'धातु' शब्द भिन्नार्थक है, इसे कभी न भूलना चाहिए । जगत् दो प्रकार के होते हैं—(१) भौतिक (रूप धातु) (२) अभौतिक (अरूप धातु) । भौतिकलोक दो प्रकार का होता है—वासना या कामना से युक्त लोक = काम धातु और कामनाहीन, विशुद्धभूत-निर्मित जगत् (निष्काम) रूप धातु । 'कायधातु' में जो जीव निवास करते हैं उनमें ये अठारहों धातु विद्यमान रहते हैं । 'रूपधातु' में जीव केवल चौदह धातुओं से ही युक्त रहता है । उसमें गन्ध धातु (सख्या ९) तथा रस धातु (सख्या १०), घ्राणविज्ञान धातु (सख्या १५) तथा जिह्वाविज्ञान धातु (सख्या १६) का अभाव रहता है । तात्पर्य है कि रूपधातु के जीवों में घ्राण तथा जिह्वा इन्द्रियों की सत्ता तो विद्यमान है, परन्तु वहाँ न तो गन्ध की सत्ता है, न रस की । अतएव तत्त्वान्य विज्ञानों का भी सुतरां अभाव है । 'अरूपधातु' भूत-निर्मित नहीं है । वहाँ उपर्युक्त अष्टादश धातुओं में केवल मनोधातु (सख्या ६), धर्मधातु (स० १२) तथा मनोविज्ञान धातु (स० १८) को ही एकमात्र सत्ता है । इन विभिन्न लोकों के निवासियों की विशेषता जानने के लिए इन विज्ञानधातुओं का परिचय आवश्यक है ।

(क) विषयगत वर्गीकरण ।

अब बर्गों का विषयगत विभाजन आरम्भ किया जाता है । स्वस्तिवादियों ने बर्गों की संख्या ७५ मानी है । उनके पहले स्वस्तिवादियों ने १७ मानी थी तथा इसके अनन्तर होनेवाले जोगन्धार ने पूरी एक ही मानी है । इन तीनों सम्प्रदायों के अनुसार बर्गों के प्रथमतः दो बड़े विभाग हैं—संस्कृत और असंस्कृत बर्ग । 'संस्कृत' शब्द का प्रभाव यहाँ प्रकृतिगत रूप में न होकर विधिगत अर्थ में किया गया है । 'संस्कृत' का व्युत्पत्तिशब्द अर्थ है सम् = सम्मूल अन्वोन्मयमपेक्ष कृत्वा अन्विता इति संस्कृता अर्थात् व्यापक में मिश्रण, एक दूसरे की सहायता से उत्पन्न होनेवाले बर्ग । संस्कृत बर्ग हेतुप्रत्यय से उत्पन्न होते हैं । अतएव वे अस्वायी, अनित्य, यतिहीन तथा आच्छन्न (रागादि मूर्त) से संयुक्त होते हैं । इनके विपरीत बर्गों को 'असंस्कृत' कहते हैं जो हेतुप्रत्यय से उत्पन्न नहीं होते, अतएव स्वायी, नित्य, यतिहीन तथा अनाच्छन्न होते हैं^१ ।

शुद्धबर्ग आरम्भिक काल में बर्गों का वर्गीकरण अतमी वैज्ञानिक रीति से नहीं किया गया था । इस वर्गीकरण में विविक्तता लक्षित होती है, परन्तु निम्ने बार्तमिकों ने उसे शून्य सुधियुक्त बनाकर उनकी संख्या विधित कर दी है । 'असंस्कृत' बर्ग का अन्तर्गत भेद नहीं है^२ परन्तु संस्कृत बर्गों के चार अन्तर्गत भेद वैज्ञानिकों ने किये हैं—(१) रूप (२) वित्त, (३) कौटुहिक तथा (४) वित्त-विश्रुक्त । वे चारों भेद बोलान्धर को भी सम्मत हैं परन्तु स्वस्तिवादियों की अन्तिम प्रसङ्ग मान्य नहीं है ।

(क) स्वस्तिवादियों के मत में रूप अत्यन्त प्रचार का वित्त बराबरी भेद, कौटुहिक बालन भेद का है । इन तीनों के अतिरिक्त निर्माण की कल्पना है जो असंस्कृतबर्ग का प्रतीक है । 'वित्तविश्रुक्त' नामक चतुर्थ भेद की कल्पना नहीं है ।

१ पाठी अभिबर्ग के अनुसार बर्गों की संख्या ७२ ही ठहरती है ।
वित्त—१ कौटुहिक—५२ रूप—१८ तथा असंस्कृत—१=पूरी संख्या ७२ ।
कोनो पुस्तक के अनुसार ऊपर की संख्या ही गई है ।

२. संस्कृत लक्षित नता ।

(अग्नि कोश ४१२)

१ इत्यम् अग्नि कोश प्रथम कोशस्थान ४१५

(ख) सर्वास्तिवादियों का वर्गीकरण अभिधर्मकोश के ऊपर अवलम्बित है। धर्मों की संख्या इस मत में पचहत्तर नियत कर दी गई है—असंस्कृत धर्म तीन प्रकार, रूप इग्यारह, चित्त एक, चैतसिक छियालीस, चित्तविप्रयुक्त चौदह है।

(ग) विज्ञानवादियों का वर्गीकरण 'विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि' के अनुसार है। धर्मों की संख्या पूरी एक सौ है जिनमें असंस्कृत धर्म की संख्या है छ, रूप इग्यारह, चित्त आठ, चैतसिक इक्यावन, चित्तविप्रयुक्त चौबीस है।

तुलनात्मक वर्गीकरण

धर्म	स्थविरवाद	सर्वास्तिवाद	योगाचार
असंस्कृत	१	३	६
रूप ^१	२८	११	११
चित्त ^२	८९	१	८
चैतसिक	५२	८६	५१
चित्तविप्रयुक्त	×	११	२४
कुल योग	१७०	७५	१००

इस परिच्छेद में हम सर्वास्तिवादियों के मतानुसार ७५ धर्मों का संक्षिप्त विवरण प्रस्तुत कर रहे हैं। तुलना के लिए स्थविरवादियों तथा विज्ञानवादियों के मतों का भी उल्लेख स्थान स्थान पर विभिन्नता दिखाने के लिए किया जायगा।

(१) रूप

रूप सर्वास्तिवादी मत में ११ प्रकार का होता है —

(१) चक्षुरिन्द्रिय, (२) श्रोत्र इन्द्रिय, (३) घ्राण इन्द्रिय, (४) जिह्वा इन्द्रिय, (५) काय इन्द्रिय, (६) रूप, (७) शब्द, (८) गन्ध, (९) रस, (१०) स्पर्श, (११) अविज्ञप्ति।

रूप का अर्थ साधारण भाषा में 'भूत' है। रूप की व्युत्पत्ति है—रूप्यते

१ रूप १८ ही हैं। शेष की सत्ता औपाधिक है, अतः उनकी गणना यहाँ नहीं होती।

२ उपाधिभेद से चित्त की गणना ८९ अथवा १२१ है। किन्तु यथार्थ में चित्त १ ही है। अतः अभिधर्म में केवल ७२ ही पदार्थ हैं।

इति रूपम्—वह वर्म जो रूप धारण करे। रूप का कलाप है सप्रतिबल। 'प्रतिब' का अर्थ है रोचना। बीजवर्म के अतुल्य रूपवर्म एक समय में जिस स्थान पर स्थान करता है, वही स्थान दूसरे के द्वारा ग्रहण—नहीं किया जा सकता। रूपवर्म के अन्तरिमिच्छित विभाजन पर इति कहते ही स्पष्ट है कि इसमें दो प्रकार के पदार्थ पड़ते हैं—एक बाह्य-इन्द्रिय तथा दूसरे अन्तर्गत आकाश-मिथ्य। इनके अतिरिक्त 'अभिहित' नामक विमिश्रवर्म की भी योजना है।

सर्वास्तिभार यथार्थवशी वशय है अर्थात् हमारी इन्द्रियों के द्वारा मात्र ज्ञात का जो स्वल्प अतीत होता है उसे वह स्वयं तथा यथार्थ मानता है। वह परमाणुओं की सत्ता मानता है। विषय ही परमाणुओं के पुनरुत्पन्न इन्द्रिय नहीं हैं, अतुल्य इन्द्रियों भी परमाणुजन्य हैं। जिसे इन छाया-रक्तता 'नेत्र' के नाम से पुकारते हैं, वह वस्तुता अन्तरिमिच्छित नहीं है। बहुत वस्तुता अन्तरिमिच्छित पदार्थ है जिसकी सत्ता इस भौतिक नेत्र में नियोज्य है। नेत्र अनेक परमाणुओं का पुनः है। इसमें चारों महामूर्तों (पृष्ठी, कल, तेज तथा वायु) के तथा चार इन्द्रियग्रहण विधियों के (शब्द की धारात्मकता उपेक्षा की जाती है) परमाणु सत्ता नियोज्य ही है। छाया ही छाया उसमें अन्तरिमिच्छित के तथा अन्तरिमिच्छित के भी परमाणुओं का अस्तित्व है। इस प्रकार नेत्र परमाणुओं का संघटन है। अनुबन्ध ने अन्तरिमिच्छित की स्थिति का निरासीकरण एक घुम्बर दृष्टान्त के सहारे किया है। जिस प्रकार घाटे का चूर्ण पानी की सतह से ऊपर उठता रहता है उसी प्रकार अन्तरिमिच्छित के सूक्ष्म परमाणु नेत्र की अन्तरिमिच्छित (पुतली) के ऊपर बैठे रहते हैं। अनुबन्ध ने भी इसी प्रकार अपना मत अभिव्यक्त किया है। अन्तरिमिच्छित के विषय में अनुबन्ध का कथन है कि जैसे किसी वृक्ष का जल बहार ही जान तो वह अपने आप धिक्क जाता है इसी प्रकार वह परमाणु जिससे जीव इन्द्रिय नहीं है निरन्तर धिक्क जाती है। प्राण-इन्द्रिय के परमाणु अनुबन्धों के भीतर रहते हैं। रक्त इन्द्रिय के परमाणु निद्रा के ऊपर रहते हैं और आकाश में अर्धवन्ध के अन्त के होते हैं। अणु (स्पर्श) इन्द्रिय के परमाणु समस्त शरीर पर फैले हुए रहते हैं। शरीर में कितने परमाणु होते हैं अतनी ही प्राण-इन्द्रिय के परमाणुओं की संख्या रहती है। शरीर के अनेक परमाणु के साथ-साथ स्वयं इन्द्रिय का मन से मन एक

परमाणु अवश्य विद्यमान रहता है। चसुबन्धु का कहना है कि इन काय-परमाणुओं का आकार त्रियों और पुरुषों के लिए एक ही समान नहीं रहता। इन्द्रिय के परमाणुओं की इतनी सूक्ष्म विवेचना बौद्ध आचार्यों की अपनी विशेषता है।

बौद्ध पण्डितों ने चक्षु तथा श्रोत्र को अन्य इन्द्रियों से ग्रहण शक्ति की दृष्टि से पृथक् स्थान दिया है। ये दोनों इन्द्रियाँ अपने विषयों को दूर से ही ग्रहण कर सकती हैं^१। इन दोनों में तेज इन्द्रिय चक्षु है जो दूर से इन्द्रियों के ही वर्ण को देख लेती है और तुरन्त चक्षु विज्ञान को उत्पन्न कर दो प्रकार देती है। चक्षु से कुछ न्यून श्रवण इन्द्रिय का स्थान है। घ्राण,

जिह्वा और काय इन्द्रियों-पास से ही विषयों को ग्रहण करती हैं। इन इन्द्रियों की एक विशेषता^२ है कि ये अपने विषयों को उसी मात्रा में ग्रहण करती हैं जिनके परमाणु उनके परमाणु-के बराबर हों। अगर विषय के-परमाणु अधिक हों, तो पहले क्षण में ये इन्द्रियाँ उस विषय के उतने ही भाग को ग्रहण करेंगी और दूसरे क्षण में शेष भाग को ग्रहण करेंगी। परन्तु इन दोनों क्षणों में इतना कम अन्तर-होता है कि साधारण प्रतीति यही होती है कि एक ही क्षण में पूरे वस्तु का ग्रहण किया गया है। चक्षु और श्रोत्र इन्द्रियों के लिए विषय की परिमित मात्रा का होना आवश्यक नहीं है। ये एक ही क्षण में विशाल तथा लघु दोनों प्रकार के वस्तुओं को ग्रहण कर लेती हैं। आँख बड़े से बड़े-पर्वत को तथा सूक्ष्म से सूक्ष्म बाल के अप्रभाग को एक ही क्षण में देख सकती है तथा कान सूक्ष्म शब्द (जैसे मच्छरों की मनमनाहट) तथा स्थूल शब्द (जैसे मेघ के गर्जन) को एक ही क्षण में सुन सकता है। सर्वास्तिवादियों का यह विवेचन हमारे लिए बड़े महत्त्व का है^३।

६—रूप विषय

इन्द्रियों के विषयों का विशेष विवरण अभिधर्मकोष के प्रथम परिच्छेद में किया गया है। चक्षु का विषय 'रूप' है जो प्रधानतया दो प्रकार का होता है—

१ आसार्थान्यक्षिप्तान् श्रोत्राणि त्रयमन्यथा ।

२ ध्यानादिभिस्त्रिभिस्तुल्यविषयग्रहण मतम् । (अभि० को० १।४३)

३ यह विवेचन अभिधर्म-कोषभाष्य के आधार पर है। द्रष्टव्य (Macgovern-Manual of Buddhist Philosophy पृ० ११९-१२२)

वर्म (रस) तथा संस्मान (आहारी)। संस्मान आठ प्रकार का होता है—
 दीर्घ इत्थ वरुण (योक्ता), परिमन्त्र (सूक्ष्मगोत्र) उच्चत, अक्षत शत
 (यम आक्षर) निशत (निषम आक्षर)। वर्म बारह प्रकार का होता है
 निम्नमें पीत पीत लोहित अक्षत (शुभ) और प्रथम वर्म है तथा मेघ
 (मेघ का रंग), धूम रज महिष (धूमनी का अक्ष से निकलनेवाले मीसार का
 रंग), क्षाया आतप (सूर्य की कर्म) आलोच (अन्तर्यामी का शीत प्रकाश),
 अन्धकार—अप्रधान रंग है।

(७) शब्द आठ प्रकार का होता है—(१) उपात्त महामूर्खोक्त = इन
 शक्ति रक्तवर्णों के द्वारा उत्पन्न। (२) अनुपात्तमहामूर्खोक्त = इन
 शक्ति से होने अनेक पदार्थों के द्वारा उत्पन्न। (३) उत्पन्न = प्राक्किन्न
 वर्णात्मक शब्द, (४) असत्पद = अयुक्तस्वति के अन्तर्गत अन्वयत्मक शब्द।
 प्रत्येक मन्त्र और अमन्त्र में से आठ प्रकार का है।

(८) शब्द के बार प्रकार हैं—(१) सुमय (२) दुर्गन्ध (३) उत्कृष्ट, (४)
 अत्युत्कृष्ट। समान्य और विषममन्त्र—ये दो प्रकार अन्वय उत्पन्न होते हैं निम्नमें
 समान्य शरीर का पोषक होता है और विषममन्त्र शरीर का पोषक नहीं होता।

(९) रस के १ प्रकार हैं—(१) मधुर (२) अम्ल (३) लवण (४) कटु
 (५) कषय, (६) तिक्त।

(१०) उपद्रव्य = स्पर्श। अय इन्द्रिय से स्पर्श की प्रतीति होती है।
 यह ११ प्रकार का है—धूमनी, अप् तेज वायु-दन बार महापुत्रों के स्पर्श का
 ७ भौतिक स्पर्श—रक्तवर्ण (विष्णु), कर्म (हरिहर) लज्ज (इन्द्र)
 शुभ (भारी) शक्ति, शुभ (मूष) तथा विषादा (प्रातः)। यह
 की बात है कि शक्ति, मूष प्रातः की पथमा स्पर्श के अन्तर्गत है। परन्तु
 समझना चाहिए कि ये नाम प्राणियों के सम अणुओं के हैं जो तीन प्रकार के शब्दों
 के पश्चात् से उत्पन्न होते हैं।

(११) अपिप्राप्ति—वर्म का यह एक विशिष्ट प्रकार है। वर्म दो प्रकार
 का होता है—(१) अतना तथा (२) अतनाग्रन्थ। अतनाग्रन्थ का अर्थ आकाश वर्म है।

अग्नि की समता है। इस वर्गीकरण में निम्नवत्तय नहीं है। इसीलिए सर्वसिद्धि-
वादियों में कुछ वर्गों को निराविश्रुत वर्गों के अन्तर्गत रखकर अन्य वर्गों के
गणना में उल्लेख नहीं है।

२—विषय

विशेष्य किसी प्रकार में बौद्धों के अन्तर्गत नहीं है। बौद्ध मन्त्र हठ तत्त्व के वर्णन करने में कभी नहीं मान्य होते कि तत्त्व
वस्तु में आत्मा वायव्य स्वासी जिस प्रकार नहीं है, वस्तुओं का प्रत्यक्ष कोई
स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है, वह केवल हेतु और प्रत्यक्ष के परस्पर विभक्त है अलग
होता है। सामान्य रूप से इसे हम 'बोध' कहते हैं। बौद्ध लोग उन्हीं के लिए
'चित्त' शब्द का प्रयोग करते हैं। चित्त की सत्ता उन्हीं तक है जब तक इन्द्रिय
तथा प्रत्यक्ष विषयों के परस्पर वास्तविकता का अस्तित्व है। ज्योंही इन्द्रियों तथा
विषयों के परस्पर वास्तविकता का अन्त हा जाता है त्योंही चित्त की भी
समाप्ति हो जाती है। वह कल्पना केवल स्वविरह्यविषयों तथा सर्वसिद्धिवादियों को
ही मान्य नहीं है अपितु योगाचार मत में भी चित्त चित्त, स्वासी, स्वतन्त्र
पदार्थ नियोज्य नहीं है। इस मत में चित्त ही निःसंदिग्ध एकमात्र परम तत्त्व
है परन्तु इसमें पर भी उसकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं रहती। प्रत्यक्ष चित्त ही
सर्वथा परिवर्तित होता जाता है और कार्य-कारण के नियमों के अन्तर्गत
कारण करता रहता है।

बौद्ध दर्शन में चित्त मन तथा विज्ञान समानार्थक माने जाते हैं।
प्रत्यक्ष के लिए कारण भी हैं। 'मनस्' की व्युत्पत्ति बौद्ध मतों के स्वतंत्र
में बनता है। 'मा' का अर्थ है मापना जोचना चित्त ही (इन्द्रिय)
में निरवधारण करना। 'चित्त' का अर्थ है चित्त के विषयवस्तु का प्रत्यक्ष। वह
पर प्रयोज्य होती रहती है तब हम 'मन' का प्रयोग करते हैं। परन्तु
हार्मा की अपेक्षा पुराना शब्द है क्योंकि प्राचीन ब्राह्मण धर्म में 'चित्त' शब्द
की अपेक्षा 'चित्त' का बहुततर प्रयोग मिलता है। चित्त
अब प्रकृत रूप है तब उन्हीं की 'विज्ञान' है (नियोज्य)। चित्त का अर्थ है—किसी वस्तु का स्वाम्यात्म्य प्राप्त
का निरवधारण रूप। चित्त वस्तुतः एक ही पद है य
मिलता है कारण वह निरवधारण का प्रकार का शब्द है— समीचीन

(१) मनस्—पष्ठ इन्द्रिय के रूप में विज्ञान का अस्तित्व । मन के द्वारा हम बाह्य इन्द्रियों से अगोचर पदार्थों को या अमूर्त पदार्थों को ग्रहण करते हैं । मनोविज्ञान के उदय होने से पूर्व क्षण का यह प्रतीक है ।

(२) चक्षुर्विज्ञान—वही आलोचन ज्ञान जब वह चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा सम्बद्ध होता है ।

(३) श्रोत्रविज्ञान

(४) घ्राण विज्ञान

(५) जिह्वा-विज्ञान

(६) काय विज्ञान,

वही आलोचन ज्ञान जब श्रोत्रादि इन्द्रियों से सम्बद्ध होता है, तब उसकी ये विभिन्न सज्ञायें होती हैं ।

(७) मनोविज्ञान—बिना इन्द्रियों की सहायता से ही जब अमूर्त, पदार्थों का आलोचन ज्ञान होता है, तब उसकी सज्ञा 'मनोविज्ञान' होती है ।

(३) चैतधर्म

चित्त से घनिष्ठरूप से सम्बन्ध रखने के कारण इन्हें 'चित्तसप्रयुक्त धर्म' भी कहा जाता है । इनकी संख्या ४६ है जो नीचे के ६ प्रकारों में विभक्त किये जाते हैं—

—१० चित्तमहाभूमिक धर्म ।

—१० कुशलमहाभूमिक धर्म ।

—६ क्लेशमहाभूमिक धर्म ।

—२ अकुशलमहाभूमिकधर्म ।

—१० उपक्लेशभूमिक धर्म ।

—८ अनियमितभूमिक धर्म ।

४६

न धर्मों पर विचार करने से प्रतीत होगा कि कुछ मानसिक व्यापार शोभन के अनुष्ठान से सम्बन्ध रखते हैं, कतिपय अशोभन कर्मों के और कतिपय विषय कर्मों के अनुष्ठान से ।

१—चित्तमहाभूमिकधर्म—साधारण मानसिक धर्म हैं जो विज्ञान के क्षेत्र में विद्यमान रहते हैं । ये धर्म संख्या में दश हैं—

ना—अनधर्मि (यत्त न धर्म न यत्त न धर्म)

१ चेतना^१—अप्यस्य (चित्तप्रत्ययः) ।

४ अन्ध—अधीष्ट वस्तु की अभिप्राया (अभिप्रेत वस्तुनि अभिप्रायः) ।

५ स्पर्श—विषय तथा इन्द्रियों का प्रथम सम्बन्ध ।

१ उद्धा—मति विवेक विचारे द्वारा संशोभ वर्गों का पूरा पूरा पृथक्करण होता है (केन संशोभा इव यमाः पुष्पाबीज प्रविच्यन्ते) ।

७ स्थिति—स्मरण (अन्तर्गोऽप्रयोगः) ।

८ मनसिस्वर—अवधारण ।

९ अभिमोक्ष—वस्तु की धारणा (आत्मव्यवस्थेन शुक्लतेऽन्वयारम्भः) ।

१ समाधि—चित्त की एकधत्ता (यैव चित्तं प्रवन्तेन एकधत्तत्वेन कर्तते) ।

तुलना—स्वविरवाधियों तथा विज्ञानवाधियों में प्रथमता इन वर्गों में प्रथम विभाग किया है—साधाम्ब और निरोध । स्वविरवाधियों का वर्गीकरण निरोध पुच्छिमुत्त तथा अमरवत् नहीं है, वरन्तु विज्ञानवाधियों का विवेकन वर्गों की अपेक्षा सपुच्छिक तथा क्रमिक है ।

स्वविरवाधमत सम्मत—सूची—११ वर्ग ।

७ सामान्य वर्ग— { स्पर्श विज्ञान, उद्धा चेतन्य एकधत्ता
अमरस्वर तथा अभिप्रेतमित्र (बीजनी शक्ति) ।

१ निरोध वर्ग— { क्लिष्ट, विचार अभिमोक्ष
बीज प्रीति अन्ध ।

विज्ञानवाधियों का वर्गीकरण—१ वर्ग

५ सामान्य वर्ग—अमरस्वर स्पर्श विज्ञान उद्धा, चेतना ।

५ निरोध वर्ग—अन्ध, अभिमोक्ष स्थिति समाधि और मति ।

७—कुशलमहाभूमिक सम—बस शोभन नैतिक संस्कार जो मले धर्मों के वस्तुप्रत्यय के प्रतिक्षण में विद्यमान रहते हैं—

(१) अज्ञा—चित्तधी मिश्रुति (२) अप्रमाण—शोभन धर्मों में नागस्मृत्य (कुशलानां धर्मोणां प्रतिबन्धमविषयवत्) (३) अज्ञाधि—चित्त की वस्तु (४) अपेक्षा—चित्त की सम्यक्, प्रतिबुद्ध वस्तु से प्रभावित न होना (चित्तस्य सम्यक्

१ आधुनिक महाविज्ञान में प्रथम तीनों बातें Affection, Cognition तथा Volition के नाम से प्रसिद्ध हैं ।

ययोगात् चित्तं प्रनायोगं वर्तते) (५) ही—अपने कार्यों के हेतु लज्जा (६) अपव्रथा—दूतारों के कार्यों की ओर लज्जा (७) अलोभ—लागभाज (८) अद्वेष—मैत्री (९) अहिंसा—हिंसा न पहुँचाना (१०) वीर्य—शुभमर्य नें उत्साह ।

नुलना—विज्ञानवादियों ने उन दस धर्मों को माना है, परन्तु 'अमोह' नामक नया धर्म इनमें जोड़ दिया है । 'अग्निधर्मरूप' के अनुसार यह 'अमोह' मति के ही सदृश है । अतः इनकी नयी गणना नहीं की गई है । स्थितिरवादियों ने दस धर्मों में २५ धर्मों को स्वीकार किया है ।

ग—लोकेशमहाभूमिक धर्म—दुरे कार्यों के विज्ञान में सम्बद्ध ६ धर्म—

१ मोह (= अविद्या)—अज्ञान, प्रज्ञा (५ ६) से विपरीत धर्म, इस समार का मूल कारण । २ प्रमाद = अस्मावधानता, अप्रमाद (स २) का विपरीत धर्म । ३ कौसीद्य = कुशल कार्य में अनुत्साह, आलस्य ४ अश्रद्धा = श्रद्धा का अभाव ५ मत्यान = अकर्मण्यता ६ औद्वत्य = सुख तथा क्रीडा में मदा लगा रहना (चेतनोऽनुपशम)

ये छहो धर्म नितान्त अशोभन परिणाम पैदा करते हैं, परन्तु कभी कभी अन्तिम निर्वाण उत्पन्न करने के लिए ये अव्याकृत (फल में उदामीन) भी होते हैं । सत्कायदृष्टि उत्पन्न करते हैं अर्थात् आत्मा की मत्ता में विश्वास उत्पन्न करते हैं । अतः मितष्ट हैं ।

घ—अकुशलमहाभूमिक धर्म—२

ये दोनों धर्म सदैव बुरा फल उत्पन्न करते हैं । अतः ये अकुशल हैं—

१ आहोक्थ—अपने ही कुर्मों पर लज्जा का अभाव (हियोऽभाव)

२ अनपत्रता—निन्दनीय कर्मों से भयान करना (अवद्ये सद्भिर्गर्हिते भयादर्शित्वम्) ।

ङ—उपक्लेशभूमिक धर्म—दस परिमित रहनेवाले वलेश—उत्पादक । ये हैं—

१ क्रोध—गुस्सा करना । २ अक्ष—छल या दम्भ । ३ मात्सर्य—डाह । ४ ईर्ष्या—घृणा । ५ प्रदास—दुरे वस्तुओं को प्राण्य मानना (सावयवस्तुपरामर्श) । ६ विहिंसा—कष्ट पहुँचाना । ७ उपनाह—मैत्री को तोड़ना, शत्रुता, बद्धवैरभाव । ८ माया—छल । ९ शाय्य—शठता । १० मद—आत्मसम्मान से प्रसजता ।

ये वसों धर्म विस्तृत मानस है । ये मोह का आविर्भाव के साथ उदात्त रखते हैं । अतः ये ज्ञान के द्वारा दधाने का शक्ति (इच्छिहेव) है, समाधि । इतना नहीं (मत्तमात्रेण नहीं है) । अतः इनका प्रभाव व्यापक नहीं माना अतः परोक्षभूमिक अर्थात् सुख भूमि वाले माने जाते हैं ।

४—अनियतभूमिकधर्म—ये धर्म पूर्ण धर्मों से भिन्न हैं । इनकी वृद्धि की भूमि मिश्रित नहीं है—

१ कीदृश्य—बोध, पञ्चात्ताप । २ मित्र (मित्रा) = विस्तृति—परक चित्त । ३ क्लृप्त—अवस्था—परक चित्त की द्वारा । ४ निवार—निवृत्त । ५ रज्ज—द्रव्य । ६ रूप—वृत्त । ७ मान—अपने गुणों के विषय में शोभन होने की भावना अभिमान प्रमत्त । ८ विविचित्रता—उदात्त सम्बन्ध ।

इन धर्मों में अस्मिन् चार धर्म—रज्ज रूप मान और विविचित्रता—का विशेष मान गये हैं । पाँचवा विशेष मोह है जिसकी वजह से अस्मिन् भूमि धर्मों में प्रथम की गयी है ।

४—चित्तविप्रयुक्त धर्म—(१४)

इन धर्मों का न तो भौतिक धर्मों में समावेश होता है न चैतन्यधर्मों में अतः इनसे 'रज्ज-चित्त-विप्रयुक्त' कहते हैं । इसीलिए इन धर्मों का प्रत्यक्ष धर्म माना है ।

१ प्रति—धर्मों को उत्पन्न रूप में विवक्षित रखने वाली शक्ति ।

२ अप्रति—प्रति का विरोधी धर्म ।

३ निवृत्त-समापत्ता = प्राप्ति में समाप्त उत्पन्न करनेवाला धर्म । यह वैयर्थियों के समाप्त का प्रतीक है ।

४ चार्त्तिक—यह शक्ति को प्राप्ति धर्मों के अस्तित्व के अन्तर्गत को चेतना इन समाधि में परिवर्तित कर देती है ।

५ चर्त्त-समापत्ति—मानस प्रवृत्ति मित्र के द्वारा समाधि की द्वारा उत्पन्न की जाय ।

६ निरोध-समापत्ति—यह शक्ति को चेतना को बन्द कर निरोध उत्पन्न करती है ।

७ धीमेति—जिस प्रकार बाण धीमेति से समस्त जिस शक्ति का प्रयोग करते हैं वह उसके पिर जाने के समय को सूचित करती है, उसी प्रकार कर्म के समय

की शक्ति जो मृत्यु की सूचना देती है—जीवित रहने की शक्ति ।

८ जाति—जन्म । ९ स्थिति—जीवित रहना । १० जरा—बुढ़ापा, हास ।
१ आनत्यता—नाश । १२ नाम काय = पद । १३ पद—काय = वाक्य ।
४ व्यञ्जन—काय = वर्ण ।

— विप्रयुक्त धर्म के विषय में बौद्ध दार्शनिकों को महती विप्रतिपत्ति है । स्थविर-
वादियों ने इसकी उपेक्षा की है । इस वर्ग को वे अग्रीकर नहीं करते । सर्वास्ति-
वादियों ने ही इन्हें महत्त्व प्रदान किया है तथा इनकी स्वतन्त्र स्थिति मानने में
वे ही अप्रगण्य हैं । सौत्रान्तिकों ने इस वर्ग का खण्डन बड़े ऊहापोह के साथ
किया है । सर्वास्तिवादियों ने अपने पक्ष की पुष्टि विशेष सतर्कता से की है ।
योगाचारमत इस विषय में सौत्रान्तिकों के ही अनुरूप है । वे इन्हें नवीन स्वतन्त्र
धर्म मानने के लिए उद्यत नहीं हैं प्रत्युत इन्हें मानस व्यापार के ही अन्तर्गत
मानते हैं । तौ भी इन लोगों ने इनकी अलग गणना की है । उपर के १४ धर्म
इन्हें सम्मत हैं ही, साथ ही साथ १० धर्मों की नवीन कल्पना कर वे विप्रयुक्तधर्म
की सख्या २४ मानते हैं ।

योगाचारमत—सम्मत गणना

योगाचारमत में पूर्वोक्त १४ धर्म मान्य हैं । नवीन १० धर्म निम्नलिखित हैं—
१ प्रवृत्ति—ससार । २ एवभागीय—व्यक्तित्व । ३ प्रत्यनुबन्ध—परस्पर
सापेक्ष सम्बन्ध । ४ जवन्ध—परिवर्तन । ५ अनुक्रम—क्रमशः स्थिति । ६ देश-
स्थान । ७ काल—समय । ८ सख्या—गणना । ९ सामग्री—परस्पर सम-
वाय । १० भेद—पृथक् स्थिति ।

४—असंस्कृत धर्म

इस शब्द की व्याख्या करते समय हमने दिखलाया है कि ये धर्म हेतु-प्रत्यय
से उत्पन्न न होने के कारण स्थायी तथा नित्य होते हैं । मलों (आस्रव) के
सम्पर्क से नितान्त विरहित होने के कारण ये अनास्रव (विशुद्ध) तथा सत्य मार्ग
के द्योतक माने जाते हैं ।

स्थविरवादियों की कल्पना में असंस्कृत धर्म एक ही है और वह है निर्वाण^१ ।

१ अमिधम्मत्यसगह—छठा परिच्छेद, अन्तिम भाग (प्रो० कौशाम्बी का
सटीक संस्करण पृ० १२४-१२५)

निर्माण का धर्म है। तुम्हारा, भाग या दीपक का कहते कहते तुम्हें जाना। तुम्हें के कारण धारण (विज्ञान तथा भौतिक तत्त्व) जीवन-प्रवाह का रूप धारण का धर्म प्रकाशित होते रहते हैं। इस प्रवाह का अन्तर्गत निष्पत्ति ही निर्माण है। जिन धर्मों का सम्बन्ध धर्मों के कारण इस जीवन-सन्तान की उत्पत्ति होती है। वह धर्मों के निरोध का अनुपपत्ति होने पर निर्माण का उत्पन्न होता है। वा इसी जीवन में उपपत्ति हो सकता है या शरीरपत्ति होने पर उत्पन्न होता है। इसीलिए वह दो प्रकार का होता है—‘सोपविरोध’ और ‘निवृत्तिविरोध’। कुछ सोप सोपविरोध को सम्बन्ध, संस्कृत, कुराव कहलाते हैं और ‘निवृत्तिविरोध’ को अन्तर्गत अन्तर्गत तथा अन्तर्गत कहलाते हैं, परन्तु वस्तुतः दोनों ही अन्तर्गत (विज्ञान) अन्तर्गत तथा अन्तर्गत हैं। धर्मों (धर्मों) के जीवन होने पर भी जो अन्तर्गत जीवन रहते हैं उन्हें पञ्चसूत्र प्रमुख अनेक विज्ञान रोष रहते हैं। अन्तः उनके निर्माण का नाम है—‘सोपविरोध’। परन्तु शरीर-पत्ति होने पर संयोजन (सम्बन्ध) के धर्म के साथ-साथ संयुक्त उपपत्ति दूर हो जाती है। इसे निवृत्तिविरोध निर्माण कहते हैं। इन दोनों निर्माणों में वही अन्तर है या जीवनसूत्र और निवृत्तिमुक्ति में है। निर्माण सबसे अन्तर्गत धर्म है। इसीलिए इसे अन्तर्गत (धर्म पत्ति से रहित), अन्तर्गत (अन्तर्गत रहित), अन्तर्गत (सोपविरोध) कह कहलाया गया है^१।

निर्माण को धर्म मानने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि वह जीवन का निरोध नहीं माना जाय या अनुपत्ति वह मानावक अन्तर्गत भी।

सर्वास्तिधर्मों में अन्तर्गत धर्म का धर्म प्रकार का माना है—(१) अन्तर्गत (२) प्रतिस्तिधर्मविरोध (३) अन्तर्गतधर्मविरोध।

(१) अन्तर्गत—अन्तर्गत का धर्म अनुपपत्ति में अन्तर्गत धर्म के द्वारा किया है— ‘अन्तर्गत अन्तर्गत’ (कोष ११५) अन्तर्गत का धर्म है कि अन्तर्गत व ता धर्मों का अन्तर्गत करता है व अन्तर्गत धर्मों के द्वारा अन्तर्गत होता है। निवृत्ति

१ विभाषा के मत के लिए इहम्—(इहम्बन्ध विन्यासिकत कर्तारः) भाग १ (१९१७) पृ. १९, ४५)

२ इहम्बन्धधर्मन्तर्गत, अन्तर्गतधर्मन्तर्गत।

विन्यासमिति भाष्येति धर्मन्तर्गत धर्मन्तर्गत ॥ (अन्तर्गतधर्मन्तर्गत १११)

भी रूप को अपने में प्रवेश करने के समय यह रोकता नहीं। आकाश धर्म है तथा नित्य अपरिवर्तनशील असंस्कृत धर्म है। इससे इसे भावात्मक पदार्थ मानना उचित है। यह शून्य स्थान नहीं है, न भूत या भौतिक पदार्थों का निषेध रूप है। स्थविरवादियों ने आकाश को महामूर्तों से उत्पन्न धर्मों में माना है, परन्तु सर्वास्तिवादियों ने इसे बहुत ही ऊँचा स्थान दिया है। वे आकाश को दो प्रकार का मानते हैं—एक तो दिक् का तात्पर्यवाची है और दूसरा ईथर-सर्वव्यापी सूक्ष्म वायु-का पर्यायवाची। दोनों में महान् अन्तर है। एक दृश्य, साक्ष्य तथा संस्कृत है, तो दूसरा इससे विपरीत। शंकराचार्य के खण्डन से^१ प्रतीत होता है कि उनकी दृष्टि में वैभाषिक लोग आकाश को अवस्तु अथवा आवरणभाव मात्र मानते थे। इसीलिए वे आकाश का भावत्व प्रतिपादन करने के लिए प्रवृत्त हुए थे। परन्तु अभिधर्मकोष से अवलोकन के वह भाव पदार्थ ही प्रतीत होता है। यशोसिन्धु के कथन^२ से सिद्ध होता है कि आवरणाभाव वैभाषिक मत में आकाश का लिंग है, स्वरूप नहीं। वैभाषिक लोग भावरूप मानते हैं। इसीलिए कमलशील ने 'तत्त्व-मग्रहपञ्जिका' में उन्हें बौद्ध मानने में सकोच दिखलाया है।

(२) प्रतिसंख्यानिरोध—'प्रतिसंख्या' का अर्थ है प्रज्ञा या ज्ञान। प्रज्ञा के द्वारा उत्पन्न साक्ष्य धर्मों का पृथक्-पृथक् वियोग^३। यदि प्रज्ञा के उदय होने पर किसी साक्ष्यधर्म के विषय में राग या ममता का सर्वथा परित्याग किया जाय, तो उस धर्म के लिए 'प्रतिसंख्यानिरोध' का उदय होता है। जैसे सत्कायदृष्टि समस्त क्लेशों की जननी है, अतएव ज्ञान के द्वारा इस भावना का सर्वथा निरोध कर देना इस असंस्कृत धर्म का स्वरूप है। वसुवन्धु ने इस विषय पर विचार किया है कि एक संयोजन के निरोध करने से समग्र बन्धनों का निरोध हो जाता है या नहीं? उत्तर है—नहीं। संयोजनों का निरोध एक एक करके करना ही

१ शाकरभाष्य २।२।

२ तदनावरणस्वभावमाकाशम् । तद् अप्रत्यक्विषयत्वादस्य धर्मानावृत्त्या अनुमीयते, न तु आवरणाभावमात्रम् । अतएव च व्याख्यायते यत्र रूपस्य गतिरिति । (अभिधर्मकोष व्याख्या १।५।५।५)

(प्रो० बोजिहारा का संस्करण, टोकियो, १९३२)

३ प्रतिसंख्यानिरोधो यो विसंयोगः पृथक्-पृथक् । (अभि० को० १।६)

पड़ेगा। अन्ततः समग्र ब्रह्मणो का मार्ग अपर्ययमासी है। इसी निरोध के अन्तर्गत निर्वाण का समावेश किया जाता है।

(३) अप्रतिसंख्याननिरोध—बिना प्रज्ञा का ही निरोध। यही पूर्वनिर्दिष्ट निरोध बिना प्रज्ञा के ही स्वाभाविक रीति से जब उत्पन्न होता है। जब ब्रह्मे 'अप्रतिसंख्याननिरोध' की संज्ञा प्राप्त होती है। बिना हेतुप्रत्ययों के कारण वह धर्म उत्पन्न होता है। उन्हें ही बुर कर देने से वह धर्म स्वभावतः मिट्टा हो जाता है। बड़े इच्छा के अभाव में ज्ञान का तुल्यता। इस विरोध की निरोधता यह है कि या निरुद्ध धर्म अविरत में पुनः उत्पन्न नहीं होता। 'प्रतिसंख्याननिरोध' में 'अप्रत्यक्षज्ञान' उत्पन्न होता है। अर्थात् समस्त मलों के शीघ्र होने का ही ज्ञान उत्पन्न होता है। अविरत में उसकी उत्पत्ति की संभावना बनी ही रहती है। परन्तु इस 'अप्रतिसंख्याननिरोध' का फल 'अनुत्पाद' ज्ञान है। अविरत में ज्ञान के क्लेशों की कल्पना उत्पत्ति नहीं होती जिससे प्रज्ञा मलबद्ध से उत्पन्न के लिए सुचिन्ताम कर लेता है।

ये तीनों धर्म स्वतन्त्र हैं तथा भिन्न हैं। अतः एक ही अधिष्ठ हेतुप्रत्यय विरहित निरुद्ध पदार्थों की उत्पत्ति मानने से वैलक्षण्य को इस नामाध्यायी का लक्ष्य है।

योगाचारमत में अतिसंस्कृतधर्मों की संख्या छह है। इस से पुष्टि है। तीन धर्म एवं दो पूर्वनिर्दिष्ट हैं। शेष धर्मों में ये हैं—(४) अज्ञान (५) संज्ञा-वैकल्यानिरोध तथा (६) उच्छेद। इस विषय का साक्षात् सम्बन्ध विज्ञानवादियों की ब्रह्मार्थ की कल्पना से है। अतः प्रसंगानुसार इसका विरोध विवरण आगे प्रस्तुत किया जायगा।

कारण

ज्ञान बीज सागमिच्छा के लिए निमित्त विचार का विरय रहा है। भिन्न १ बीज सम्प्रदायों की इस विषय में विभिन्न मान्यता रही है। शोभासिद्धों की दृष्टि में वातमान की ही वास्तविकता उत्पत्ति है। भूतमात्र की और अविरतमात्र की सत्ता निराधार तथा वास्तविक है। विमर्शवादियों का कथन है कि वातमान धर्म तथा अज्ञान विषय में जिन धर्मों के कल काशी लक्ष उत्पन्न नहीं हुए हैं वे ही बीजों का वास्तविक कारण हैं। वे अविरतमान का अविच्छिन्न नहीं मानने तथा उन अज्ञान विषय का भी अविच्छिन्न नहीं मानने विरोध का कथन

उत्पन्न कर दिया है। काल के विषय में इस प्रकार 'विभाग' मानने के कारण सम्भवतः यह सम्प्रदाय 'विभज्यवादी' नाम से अभिहित किया जाता है। सर्वास्तिवादियों का काल-विषयक सिद्धान्त अपने नाम के अनुरूप ही है। उनके मत में समग्र धर्म त्रिकाल-स्थायी होते हैं। वर्तमान (प्रत्युत्पन्न), भूत (अतीत) तथा भविष्य (अनागत)—इन तीनों कालों की वास्तव सत्ता है। इस सिद्धान्त के प्रतिपादन के निमित्त वसुवन्धु ने चार युक्तियों प्रदर्शित की हैं^१।

(क) तदुक्ते—भगवान् बुद्ध ने सयुक्तागम (३।१४) में तीनों कालों की सत्ता का उपदेश दिया है। 'रूपमनित्य अतीतम् अनागतं पुनर्वादं प्रत्युत्पन्नस्य'। रूप अनित्य होता है, अतीत और अनागत होता है, वर्तमान के लिए कहना ही क्या है ?

(ख) द्रयात्—विज्ञान दो हेतुओं से उत्पन्न होता है—इन्द्रिय तथा विषय से। चतुर्विज्ञान चक्षुरिन्द्रिय तथा रूप से उत्पन्न होता है, श्रोत्रविज्ञान श्रोत्र तथा शब्द से, मनोविज्ञान मन तथा धर्म से। यदि अतीत और अनागत धर्म न हों तो मनोविज्ञान दो वस्तुओं से कैसे उत्पन्न हो सकता है ?

(ग) सद्विषयात्—विज्ञान के लिए विषय की सत्ता होने से। विज्ञान किसी आलम्बन—विषय—को लेकर ही प्रवृत्त होता है यदि अतीत तथा भविष्य वस्तुओं का अभाव हो, तो विज्ञान निरालम्बन (निर्विषय) हो जायेगा।

(घ) फलात्—फल उत्पन्न होने से। फलकी उत्पत्ति के समय विपाक का कारण अतीत हो जाता है, अतीतकर्मों का फल वर्तमान में उपलब्ध होता है। यदि अतीत कर्म अस्तित्व नहीं है, तो फल का उत्पाद ही सिद्ध नहीं हो सकता। अतः सर्वास्तिवादियों की दृष्टि में अतीत अनागत की सत्ता उतनी ही वास्तविक है, जितनी वर्तमान की।

इस युक्ति को सौत्रान्तिक मानने के लिए तैयार रहें हैं। सौत्रान्तिकों की दृष्टि में वैभाषिकों का पूर्वोक्त सिद्धान्त ब्राह्मणों की नित्यस्थिति के सिद्धान्त के

^१ अध्वकास्ते तदुक्ते द्रयात् सद्विषयात् फलात् तदस्तिवादात् सर्वास्तिवादी मतः ।

अवस्य ही सिद्ध होता है। वस्तु तो वही बनी रहती है वरन् सौत्रान्तिकों समय के द्वारा उसमें अन्तर उत्पन्न हो जाता है। यह तो तर्कियों का विरोध का शापकत्ववाद है। सौत्रान्तिक मत में जब क्रियाधारित एक उसके अभिर्माण का अर्थ—इस तीनों में किसी प्रकार का अन्तर नहीं है। वे लोग वैसापिकों की इस युक्ति का विरोध करते हैं कि अतीत कार्य वर्तमानकालिक अर्थ के उत्पन्न में समर्थ होते हैं। दोनों का समान्यत्व अपन फल उत्पन्न करते हैं। ऐसी दशा में अतीत और वर्तमान का भेद ही किमूलक होगा। वस्तु तथा क्रियाधारित में यदि अन्तर माना जायगा तो, क्या करण है कि वह क्रियाधारित को किसी अर्थ में उत्पन्न ही जाती है दूसरे अर्थ में नष्ट हो जाती है। अतीत के अर्थों से वर्तमानकालिक कहेरा उत्पन्न नहीं होते, अस्तु उन अर्थों के का संस्कार अपरिणित रहते हैं इन्हीं से नवीन अर्थों का उदय होता है। अतः वह अर्थ-सिद्धांत सौत्रान्तिकों को मान्य नहीं है^१।

वैसापिकों के चार मत

वैसापिक मत के चार प्रधान आचार्यों के अत्यन्त विभिन्न मतों का उत्प्रेक्षक ब्रह्मसूत्र ने अभिनिर्देशित में किया है (५२९) :—

(१) अद्वय अर्थवाद—अवयवकालवाद ।

अर्थवाद के मत में अतीत अस्तित्व तथा अभाव में मात्र (सत्य) की विपत्ति रहती है। जब अभावगत वस्तु अपने अभावगत मात्र को छोड़कर वर्तमान में आती है तो वह वर्तमान मात्र को स्वीकृत कर लेती है। सच बात है किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता, वह तो वही का वही बना रहता है। उदात्त, जब वह वही बन जाता है तो उसके मात्र में परिवर्तन हो जाता है। उदात्त मात्र भिन्न हो जाते हैं, परन्तु गुणपरिवर्तन में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता।

(२) अद्वय बोध—अवयवकालवाद ।

अद्वय बोध का अर्थ है कि अतीत वस्तु अतीत अर्थ से पुनः होती है, परन्तु वह वर्तमान तथा भविष्य अर्थ का परिवर्तन कभी नहीं करता। वही प्रकार वर्तमान पदार्थ वर्तमान अर्थ से पुनः होमे पर भी अतीत तथा अभावगत अर्थ से विरहित नहीं होता। जिस प्रकार एक ध्वनि में अन्तर का कभी दूसरी

सुन्दरियों के अनुराग से रहित नहीं होता । यद्यपि वह एक ही कामिनी से प्रेम रखता है, तथापि अन्य स्त्रियों से प्रेम करने की योग्यता की वह छोड़ नहीं वैदता ।

(३) भदन्त वसुमित्र—अवस्थाऽन्यथात्ववाद ।

तीनों कालों में भेद अवस्था के परिवर्तन से ही होता है । यहाँ 'अवस्था' से अभिप्राय कर्म से है । यदि कोई वस्तु कर्म उत्पन्न कर चुकी, तो वह अतीत हो गई । यदि कर्म कर रही है तो वर्तमान है और यदि कर्म का आरम्भ अभी नहीं है तो वह भविष्य है । अतः धर्मों में अवस्थाकृत ही भेद होता है, द्रव्य से नहीं ।

(४) भदन्त बुद्धदेव—अन्यथान्यथात्व ।

भिन्न भिन्न क्षणों के अनुरोध से धर्मों में कालकी कल्पना होती है । वर्तमान तथा भविष्य की अपेक्षा से ही किसी वस्तु की सज्ञा 'अतीत' होती है । अतीत तथा वर्तमान की अपेक्षा से वस्तु अनागत कहलाती है । जैसे एक ही स्त्री पुत्री, भार्या तथा माता की सज्ञा प्राप्त करती है । पिता की दृष्टि से वही पुत्री होती है, पति की अपेक्षा से वह भार्या है और पुत्र की अपेक्षा से वही माता कहलाती है । वह है वस्तुतः एक ही परन्तु अपेक्षाकृत ही उसके नाम में विभेद होता है ।

ये आचार्य मौलिक कल्पना रखते थे । अतः इनके मत का उल्लेख वसुबन्धु को करना पड़ा है । इन चारों मतों में तीसरा मत वैभाषिकों को मान्य है—वसुमित्र का 'अवस्थान्यथात्ववाद' ही सुन्दरतम है, क्योंकि यह क्रिया के द्वारा कालकी व्यवस्था करता है । धर्मत्राता का मत साख्यों के मत के अनुरूप है । घोषक की कल्पना में एक ही समय में वस्तु में तीनों काल के लक्षण उपस्थित रहते हैं जो असम्भव सा प्रतीत होता है । बुद्धदेव का भी मत भ्रान्त ही है, क्योंकि इनकी दृष्टि में एक ही समय तीनों काल उपस्थित रहते हैं । अतः सुव्यवस्थित होने से वसुमित्रकी शुक्ति वैभाषिकों को सर्वथा मान्य है^१ ।



सौत्रान्तिक

नीलपीतादिभिश्चित्रैर्बुद्ध्याकारैरिहान्तरैः ।

सौत्रान्तिकमते नित्य बाह्यार्थस्त्वनुमीयते ॥

(सर्व-सिद्धान्त-संग्रह-पृ० १३)

षोडश परिच्छेद

(क) ऐतिहासिक विवरण

सर्वास्तिवादियों के वैभाषिक सम्प्रदाय के इतिहास तथा सिद्धान्तों का परिचय गत परिच्छेद में दिया गया है। सौत्रान्तिक मत भी सर्वास्तिवादियों की दूसरी प्रसिद्ध शाखा थी जिसके इतिहास तथा सिद्धान्त का प्रतिपादन इस परिच्छेद का विषय है। ऐतिहासिक सामग्री की कमी के कारण इस सम्प्रदाय के उदय और अभ्युदय की कथा अभी तक एक विषम पहेली बनी हुई है। इस सम्प्रदाय के आचार्य का महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ—जिसमें इनका सिद्धान्त भलीभाँति प्रतिपादित हो—अभी तक उपलब्ध नहीं हुआ है। इतर बौद्ध सम्प्रदाय के ग्रन्थों में तथा बौद्धतर जैन तथा ब्राह्मण दार्शनिकों की पुस्तकों में इस मत का वर्णन पूर्वपक्ष के रूप में निर्दिष्ट मिलता है। इन्हीं निर्देशों को एकत्र कर इस सम्प्रदाय का संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत किया जाता है।

‘सौत्रान्तिक’ नामकरण का कारण यह है कि ये लोग सूत्र (सूत्रान्त) को ही बुद्धमत की समीक्षा के लिए प्रामाणिक मानते थे^१। वैभाषिक लोग अभिधर्म की ‘विभाषा टीका’ को ही सर्वतोमान्य मानते थे, परन्तु इस मतवादी दार्शनिक लोग ‘अभिधर्म पिटक’ को भी बुद्ध-वचन नहीं मानते, विभाषा की तो कथा ही अलग है। तथागत के आध्यात्मिक उपदेश ‘सुत्तपिटक’ के ही कतिपय सूत्रों (सूत्रान्तों) में संज्ञिविष्ट हैं। अभिधर्म बुद्धवचन न होने से भ्रान्त है, परन्तु

१ यशोमित्र का कथन है—‘क सौत्रान्तिकार्थ । ये सूत्रप्रामाणिका न तु शास्त्रप्रामाणिकास्ते सौत्रान्तिका’—स्फुटार्था पृ० १२ (रूम का संस्कारण १९१२)। शास्त्र से अभिप्राय ‘अभिधर्म’ से है और सूत्र से तात्पर्य ‘सूत्रपिटक’ से है। इस पर यशोमित्र की आशंका है कि तब त्रिपिटक की व्यवस्था किस प्रकार होगी ? इसका उत्तर यही है कि अर्थविनिश्चय आदि अनेक सूत्र ऐसे हैं जिनमें धर्म का वर्णन है। ये ही अभिधर्म के प्रतीक हैं। इस प्रकार सूत्रपिटक ही सौत्रान्तिकों की दृष्टि में अभिधर्म पिटक का भी काम करता है। नैषा दोष सूत्रविशेषा एव अर्थविनिश्चयादयोऽभिधर्मसंज्ञा येषु धर्मलक्षण वर्ण्यते । (स्फुटार्था पृ० १२)

सुत्रान्त बुद्ध की वास्तविक शिक्षाओं के आधार होने से सर्वथा अभ्रान्त तथा प्रामाणिक है। इसी कारण ये 'सौत्रान्तिक' नाम से अभिहित किये गये हैं।

आचार्य

)

(१) कुमारकात—इस मत के प्रतिष्ठापक आचार्यों का ही नाम तक परिचय मिलता है। इस मत के प्रतिष्ठापक का नाम कुमारकात है^१। हेमचन्द्र ने इन्हें 'सौत्रान्तिक' मत के संस्थापक बताया है। ये छहशिया के निवासी थे। यहाँ से वे बस्तात कमन्धदेश में जाते गये जहाँ के राजा ने इन्हें रहने के लिए अपने प्रसाद का ही एक रमणीय भंरा दिया। कुमारकात ने यही रहकर अपने ग्रन्थ की रचना की थी। चीनी परिभाषक ने उस मत को ब्रह्म का जहाँ वे रह करते थे^२। अरबशासक देह और नामार्तुन के साथ बार प्रचारामान सूत्रों में इनकी गणना की गई है। इससे इनके विपुल प्रभाव तथा अत्यधिक विद्वता का अवकिंचित् परिकल्पित सकता है। इनके ग्रन्थ में महाराज कनिष्क का उल्लेख अतीत काल के व्यक्ति के रूप में किया गया है। अतः इनका समय कनिष्क के कुछ पीछे पड़ता है। ये सम्भवतः नामार्तुन (द्वितीय शतक) के समकालीन थे।

इनके ग्रन्थ का एक अंशमात्र का सूक्ष्म को सुरक्षित हैं मिले हुए हस्त-लिखित पुस्तकों में उपलब्ध हुआ है जिसे उन्होंने बड़े परिश्रम से सम्पादित कर प्रकाशित किया है। इस ग्रन्थ का पूरा नाम इसकी पुष्पिका ग्रन्थ में दिया गया है—'कल्पनामर्तिका दधान्त पंक्ति (अर्थात् दशमों का सङ्ग्रह का बहिःकल्पना से सृजामित किया गया है)। 'अपनामर्तिका' है स्थान पर इसका नाम 'अपनामर्तिका' भी मिलता है। चीनी साधक य द्वाग्धर नामक ग्रन्थ उपलब्ध होता है जो महाकवि अरबशासक की हनि माना जाता है बरन्तु उस अनुवाद का इस ग्रन्थ से तुलना बतलाती है कि नामा ग्रन्थ एक ही है। अतः कि कि विद्वानों की सम्मति है कि चीनदेश में इसका नाम गक प्रकाश का नाम दिया बारण अनुद्ध ही दिया गया है। न ता

१ इस आचार्य का यथाच नाम 'कुमारकात' ही है। इसका पूरा प्रमाण इनके ग्रन्थ की पृष्ठपत्र में मिलता है। अब तक इसका या कुमारकात (या कुमार सम्म) नाम बतलाया जा चुका है वह चीनशासक अनुद्ध संस्कृत-करण के कारण था।

इसका नाम ही 'सूत्रालकार' है, न इसके प्रणेता अश्वघोष हैं। परन्तु अन्य विद्वान् अभी तक इस मत पर दृढ़ हैं कि अश्वघोष की रचना कोई 'सूत्रालकार' अवश्य है, जिसके अनुकरण पर इस ग्रन्थ का निर्माण हुआ है। जो कुछ हो, उपलब्ध 'कल्पनामण्डितिका' आचार्य कुमारलात ही की रचना है। इसके अनेक प्रमाण ग्रन्थ की आन्तरिक परीक्षा से मिलते हैं^१।

यह ग्रन्थ जातक तथा अवदान के समान बुद्धधर्म की शिक्षा देनेवाली धार्मिक तथा मनोरञ्जक आख्यायिकाओं का सरस संग्रह है। कथायें अस्ती हैं। भाषा विशुद्ध साहित्यिक संस्कृत है जिसमें गद्य-पद्य का विपुल मिश्रण विषय है। कथायें गद्य में हैं, परन्तु स्थान-स्थान पर आर्या, वसन्ततिलका आदि छन्दों में सरस श्लोकों का घुट है। ग्रन्थ की अनेक कहानियाँ सर्वास्तिवादियों के 'विनयपिटक' से संग्रहीत हैं। ग्रन्थकार का सर्वास्तिवादी आचार्यों के प्रति पूज्य बुद्धि रखना उनके मत के नितान्त अनुरूप है। इस ग्रन्थ में आरम्भ में बुद्धधर्म की कोई मान्य शिक्षा दी गई है जिसे स्फुट करने के लिए गद्यात्मक कथा दी गई है। इन कथाओं में बुद्धभक्ति तथा बुद्धपूजन को विशेष महत्त्व दिया गया है। अतः ग्रन्थकार का महायान के प्रति आदर विशेष रूप से लक्षित होता है। किसी जन्म में व्याघ्र के भय से 'नमो बुद्धाय' इस मन्त्र के उच्चारण करने से एक व्यक्ति को उस जन्म में मुक्त होने की घटना का वर्णन बड़े ही रोचक ढंग से किया गया है। इस ग्रन्थ का महत्त्व केवल साहित्यिक ही नहीं है, अपितु सांस्कृतिक भी है। उस समय के समाज का उज्ज्वल चित्र इन धार्मिक कथाओं के भीतर से प्रकट हो रहा है। यह कम मूल्य तथा महत्त्व की बात नहीं है।

(२) श्रीलाभ—कुमारलात के सौत्रान्तिकमतानुयायी शिष्य श्रीलाभ थे^२।

१ द्रष्टव्य Winternitz—History of Indian Literature Vol II PP 267—69, Keith—History of Sanskrit Literature (Preface) PP 8—10

२ कुमारलात के एक दूसरे शिष्य का पता चीनी ग्रन्थों से चलता है। इनका नाम हरिषर्मा या जिन्होंने 'सत्यसिद्धि' सम्प्रदाय की स्थापना चीन देश में की थी। हरिषर्मा-रचित इस सम्प्रदाय के मुख्य ग्रन्थ 'सत्यसिद्धिशालि' का कुमारजीव

गुरु के समान इनके भी मत का विशेष परिचय हमें प्राप्त नहीं है। वे बौद्ध 'निर्वाण' के विपक्ष में इनके विशिष्ट मत का संक्षेप बौद्ध ग्रन्थों में मिलता है (विशेष संक्षेप अग्रे किया जायगा)। उन्होंने अपने सिद्धान्तों के प्रतिपादनार्थ 'सौत्रान्तिक विभाषा' नामक ग्रन्थ की रचना की थी। इसका पता हमें 'सुद्ध की' ग्रन्थों से मिलता है। ये बड़े प्रतिभाशाली दार्शनिक प्रतीत होते हैं। उन्होंने अपने बौद्ध सिद्धान्तों की संश्लेषणा कर एक नया ही मार्ग बताया^१।

(३) अमिषमय तथा (४) बुद्धदेव—ये दोनों आचार्य सौत्रान्तिक का भारी थे। इनके समस्त सिद्धान्त से बतों इस परिचित हैं और न इनकी रचना से। अमिषमयके मत में ब्रह्मबन्धु ने इनके अलक्ष-निवर्तक मतों का सार संक्षेप किया है। अतः वे निश्चय ही ब्रह्मबन्धु से पूर्ववर्ती या समकालीन थे। यह संक्षेप इनके धौरव तथा प्राधान्य का सूचक है।

(५) परामित्र—ये भी सौत्रान्तिक मत के ही माननेवाले आचार्य थे। यह उन्होंने स्वयं स्वीकार किया है (पृ. १९)। इनकी महत्त्वपूर्ण रचना है—अमिषमयके मत की विरुद्ध व्याख्या 'सुद्धाचार्य'। यह टीका ग्रन्थ बौद्ध धर्म का एक अत्यन्त एक है। भिन्न-भिन्न मतों से अनेक व्याख्या तथा सुतन्त्र सिद्धान्तों का विरोध इसमें हुआ है। परामित्र के पहले भी प्रचलित 'ब्रह्ममित्र' तथा अन्य व्याख्याकारों ने इस कोरा ही व्याख्या लिखी थी, परन्तु वे प्राचीन टीकाओं का अन्त—अस्तित्व हैं। यह टीका धर्मिक के साथ साथ भाष्य की भी टीका है, परन्तु ब्रह्मबन्धु का यह भाष्य मूलसंस्कृत में अप्रसन्न होने पर भी अभी तक

(४१४) इस ब्रह्मवर्तन नाम की भी शीघ्र में अप्रसन्न है। इनका समय सुटीन शतक का मध्यकाल माना जा सकता है। ये ब्रह्मबन्धु के समकालीन माने जाते हैं। इस धर्म का मुख्य सिद्धान्त 'सर्वधर्मशून्यता' है। ये सोच कर स्वस्वभाविक बस्तु के अस्तित्व के साथ साथ धर्मों की भी अस्तित्वता मानते थे। अर्थात् ब्रह्म में अस्तित्व के साथ वे धर्मशून्यता के पक्षपाती थे। परन्तु अन्य सिद्धान्त इतिहास के हैं। अतः 'सर्वधर्मशून्यता' सम्प्रदाय हीनवादी के अन्तर्गत होकर भी शून्यवाद का समर्थक था। इन्हें योगाचार्य लोगन—Systems of Buddhist Thought (Pp. 172—185)

१ इनके मत के लिए इन्हें (सुद्धाचार्य पृ. १९)

अप्रकाशित है। अतः 'स्फुटार्था' की अनेक बातें अस्फुट ही रह जाती हैं। यह ग्रन्थ बड़ा अनमोल है। इसी की महायता से कोप का रहस्योद्घाटन होता है। प्राचीन मतों के उल्लेख के साथ साथ यह अनेक ज्ञातव्य ऐतिहासिक वृत्तों से परिपूर्ण है^१।

सौत्रान्तिकों की उत्पत्ति वैभाषिकों के अनन्तर प्रतीत होती है, क्योंकि इनके प्रधान सिद्धान्त वैभाषिक ग्रन्थों की वृत्तियों में ही यत्र तत्र उपलब्ध होते हैं। वसुवन्धु ने अभिघर्मकोष की कारिका में शुद्ध वैभाषिक मत का प्रतिपादन किया है, परन्तु कोप के भाष्य से कतिपय सिद्धान्तों में दोषोद्घाटन कर उनका पर्याप्त खण्डन किया है। ये खण्डन सौत्रान्तिक दृष्टि-चिन्दु में ही किये गये प्रतीत होते हैं। हमने पहले ही दिखलाया है कि इस खण्डन के कारण ही सघमद्र ने—जो कट्टर वैभाषिक थे—अपने ग्रन्थों में वसुवन्धु के मत की विरुद्ध आलोचना की है। परन्तु सौत्रान्तिक मतानुयायी यशोमित्र ने इनके समर्थन में अपनी 'स्फुटार्था वृत्ति' लिखी है। यही कारण है कि दोनों मतों के सिद्धान्त साथ साथ उल्लिखित मिलते हैं।

सौत्रान्तिकों का विविध इतिहास चीनी ग्रन्थों की सहायता से थोड़ा बहुत मिलता है। हुएनसांग के पट्ट शिष्यों में से एक शिष्य का नाम सौत्रान्तिक 'कूहकी' था। इनकी रचना 'विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि' की टीका है। उपसम्प्रदाय इसके आधार पर सौत्रान्तिकों के अन्तर्गत तीन सम्प्रदायों का पता हमें चलता है—

(१) कुमारलात—मूलाचार्य के नाम से विख्यात थे तथा उनके प्रधान शिष्य 'मूलसौत्रान्तिक' कहलाते थे। प्रतीत होता है कि कुमारलात के शिष्यों में उनके मुख्य सिद्धान्त को लेकर गहरा मतभेद था। श्रीलात उनके दार्शनिक शिष्य होने पर नवीन मतवाद को लेकर गुरु से अलग हो गये थे। श्रीलात के शिष्य गण कुमारलात के सिद्धान्तानुयायियों को 'दार्शनिक' नाम से पुकारते थे। कुमारलात को 'दृष्टान्त पक्कि' के रचयिता होने के कारण 'दार्शनिक' नाम से अभिहित करना युक्तियुक्त ही है। "

१ इसके दो संस्करण हैं—(१) लेनिनग्राद का संस्करण जागरी में है। परन्तु अधूरा है (२) जापान का संस्करण रोमनलिपि में पूरा ग्रन्थ।

(२) धीस्नात—के शिष्य अपने को केवल सौत्रान्तिक मानते थे । शीस्नात का यह सम्प्रदाय ७५ वर्षों में पूर्ण से मिला था । ये शीष्य अपने को सिद्ध सिद्धान्त के अनुयायी होने से 'सौत्रान्तिक' नाम से पुकारते थे । इन्होंने अपने प्रतिपक्षियों की उपाधि 'वार्त्तान्तिक' दी भी जो सम्भवतः अनादर सूचित करती है ।

(१) एक तीसरा सम्प्रदाय भी था जिसकी कोई विशिष्ट संज्ञा न थी ।

इस कथन पर स्पष्ट ऐसा आलम्बक है । बीछ सम्प्रदाय में प्रत्यक्ष तथा भ्रुति में एक को महत्त्व देने वाले सम्प्रदायिकों की कमी न थी । कुछ शीष्य प्रत्यक्ष को महत्त्व देते थे पर अन्य शीष्य बुद्ध के द्वारा प्रचलित सिद्धान्त (भ्रुति) को समधिक आदर देने को उद्यत थे । वार्त्तान्तिकों में भी ऐसा मतवाद हीन पड़ता है । प्रत्यक्ष तथा भ्रुति के अनुयायी मिला १ हुआ करते थे । प्रत्यक्ष की बुराई उठा है—इति । इति का उद्धान्त का महत्त्व देने वाले आचार्य के शिष्य वार्त्तान्तिक कहलाये और केवल भ्रुति सूत्र का सूत्रान्त को ही आधिक्य मानने वाले लोग सौत्रान्तिक मान से अभिहित किये गये । परन्तु दोनों ही एक ही मूलसम्प्रदाय—सर्वासिन्हाद की दो विभिन्न अवस्था अनेक स्थानों में समान शब्दार्थों की । एक अन्तर यह भी ज्ञान पड़ता है कि वार्त्तान्तिक शीष्य उद्यत आत्मक अवस्था अवस्थान की वार्त्तिक मूल ग्रन्थों का अर्थ मानते थे परन्तु सौत्रान्तिकों की दृष्टि में इन ग्रन्थों को इतना प्राधान्य नहीं दिला जाता था । वार्त्तान्तिक तथा सौत्रान्तिक से विभिन्न मतवाद निस्तुत अभ्यसन तथा मचन के विभिन्न आचरणक विन्य हैं^१ । समझी के व होम से इनको विरोध अजगहरी हर्ष नहीं है ।

(४) सिद्धान्त

सत्ता के विषय में सौत्रान्तिक लोग सर्वासिन्हादी हैं अर्थात् उनकी दृष्टि में धर्मों की सत्ता मायवीय है । ये केवल भित्त (या विज्ञान) की ही सत्ता नहीं मानते प्राकृत वास्तव पदार्थों को भी सत्ता स्वीकार करते हैं । अनेक प्रमाणों के बल पर ये विज्ञानवाद का सम्मन कर अपने मत की प्रतिष्ठा करते हैं ।

विज्ञानवादिका की यह भावना है कि विज्ञान ही एकमात्र सत्ता है वास्तव

पदार्थ की सत्ता मानना भ्रान्ति तथा कल्पना पर आश्रित है। इस पर सौत्रान्तिकों का आक्षेप है कि यदि बाह्य पदार्थ की सत्ता न मानी जायगी, तो १-वाह्यार्थ उनकी कल्पनिक स्थिति को भी समुचित व्याख्या नहीं की जा सकती। विज्ञानवादियों का कहना है कि भ्रान्ति के कारण ही विज्ञान बाह्य पदार्थों के समान प्रतीत होता है। यह साम्य की प्रतीति तभी सम्युक्तिक है जब बाह्य पदार्थ वस्तुतः विद्यमान हों, नहीं तो जिस प्रकार 'बन्ध्यापुत्र के समान' कहना निरर्थक है, उसी प्रकार अविद्यमान 'बाह्य पदार्थों के समान' बतलाना भी अर्थगन्त्य है।

विज्ञान तथा बाह्य वस्तु की समकालिक प्रतीति दोनों की एकता बतलाती है, यह कथन भी यथार्थ नहीं। क्योंकि आरम्भ से ही जब हम घट का प्रत्यक्ष करते हैं, तब घट की प्रतीति बाह्य पदार्थ के रूप में होती है तथा विज्ञान अनन्तर रूप में प्रतीत होता है। लोक-व्यवहार बतलाता है कि ज्ञान के विषय तथा ज्ञान के फल में अन्तर होता है^१। घट के प्रतीतिकाल में घट प्रत्यक्ष का विषय है तथा उसका फल अनुव्यवसाय (में घटज्ञान वाला हूँ—ऐसी प्रतीति) पीछे होती है। अतः विज्ञान तथा विषय का पार्थक्य मानना न्यायसंगत है। यदि विषय और विषयी की अभेद कल्पना मानी जाय, तो 'मैं घट हूँ' यह प्रतीति होनी चाहिए। विषयी है—अह (मैं) और विषय है घट। दोनों की एक रूप में अभिन्न प्रतीति होगी, परन्तु लोक में ऐसा कभी नहीं होता। अतः घट को विज्ञान से पृथक् मानना चाहिए। यदि समग्र पदार्थ विज्ञानरूप ही हों, तो इनमें परस्पर भेद किम प्रकार माना जायगा। बड़ा कपड़े से भिन्न है, परन्तु विज्ञानवाद में तो एक विज्ञान के स्वरूप होने पर उन्हें एकाकार होना चाहिए। अतः सौत्रान्तिक मत में बाह्यजगत् की सत्ता उतनी ही प्रामाणिक और अभ्रान्त है जितनी भ्रान्तर जगत् की—विज्ञान की। इस सिद्धान्त में प्रतिपादन में सौत्रान्तिक वैभाषिकों के अनुरूप ही हैं। परन्तु वाह्यार्थ की प्रतीति के विषय में उनका विशिष्ट मत है।

(१) वैभाषिक लोग बाह्य-अर्थ का प्रत्यय मानते हैं। दोषरहित इन्द्रियों के द्वारा बाह्य-अर्थ की जैसी प्रतीति हमें होती है वह वैसा ही है, परन्तु सौत्रान्तिकों

का इस पर आशेष है। जब समय पर्याप्त अधिक है, तब फिर वात्स्याय की भी वस्तु के स्वरूप का प्रत्यक्ष संभव नहीं है। जिस वस्तु में किसी अनुमेयता वस्तु के साथ हमारी इन्द्रियों का सम्पर्क होता है, वह वस्तु वह वस्तु प्रथम क्षण में उत्पन्न होकर अतीत के धर्म में का गई रहती है। केवल सम्बन्धवैधर्म शेष रहता है। प्रत्यक्ष होते ही पर्याप्त मीत पीत आदिक विप्र विप्र के पद पर स्थित होते हैं। मग्न पर प्रतिबिम्ब उत्पन्न होता है, इसी को वित्त देखा है। बीर उसके द्वारा वह वस्तु उत्पन्न बाहरी पर्याप्त का अनुमान करता है^१। अतः वात्स्याय की वस्तु प्रत्यक्ष सम्बन्ध न होकर अनुमान सम्बन्ध है। यही सौत्रान्तिकादियों का सबसे अधिक सिद्धान्त है।

(५) वात्स्याय के विचार में वे स्वतः आभासवादी हैं। इसका कहना है कि जिस प्रकार प्रदीप अपने को स्वयं ज्ञाता है उसी प्रकार वात्स्याय भी अपने को ज्ञाता ही ज्ञाप करता है। इसी का नाम है 'स्वसंविन्न' या 'संविन्न'। वह सिद्धान्त विज्ञानादियों को सम्मत है। इनमें कोई आश्चर्य नहीं क्योंकि सौत्रान्तिकों। अनेक सिद्धान्त विज्ञानादियों ने ग्रहण कर लिया है।

(६) बाहरी वस्तु विद्यमान अवस्थित रहती है (वस्तु सदा) परन्तु सौत्रान्तिकों में वह मतमेव की बात है कि उसका कोई अन्तर होता है या नहीं। कुछ लोगों का कहना है कि वात्स्याय वस्तुओं में स्वयं ज्ञापना आश्रय होता है। कुछ दार्शनिकों की सम्मति में वस्तु का अन्तर बुद्धि के द्वारा निर्मित किया जाता है। बुद्धि ही आश्रय को पर्याप्त में सौत्रान्तिक करती है। तीसरे प्रकार के मत में ऊपर सिद्धित दोनों मतों का समन्वय किया गया है। उसके अनुसार वस्तु का आश्रय सम्बन्धमय होता है।

(७) परमाद्युक्त के विचार में भी सौत्रान्तिकों ने अपना एक विशिष्ट मत बना रखा है। उनका कहना है कि परमाद्युक्तों में किसी प्रकार के पारस्परिक स्पर्श का अभाव होता है। स्पर्श उन्हीं पर्याप्तों में होता है जो अन्तर में एक होते हैं। संकरी बीर वस्तु का स्पर्श होता है क्योंकि दोनों सावक पर्याप्त हैं।

१ नीलपीठप्रिमिबिबुद्धिवाहरीरिहान्तरीः ।

सौत्रान्तिकमतो गित्वं वात्स्यायस्तत्त्वमुच्यते ॥ (संविन्नसिद्धान्तसंक्षेपः पृ. ११) ।

परमाणु निरवयव पदार्थ है। अतः एक परमाणु का दूसरे परमाणु के साथ स्पर्श नहीं हो सकता। यदि यह स्पर्श होगा तो दोनों में तादात्म्य हो जायेगा, जिससे अनेक परमाणुओं के सघात होने पर भी उनका परिमाण अधिक न हो सकेगा। अतः परमाणु में स्पर्श मानना उचित नहीं है। परमाणु के बीच में कोई अन्तर नहीं होता। अतः वे अन्तरहीन पदार्थ हैं।

(५) विनाश का कोई हेतु नहीं है। प्रत्येक वस्तु स्वभाव से ही विनाश धर्मशील है। यह अनित्य नहीं है बल्कि क्षणिक है। उत्पाद का अर्थ है अभूत्वा भाव (अर्थात् सत्ता धारण न करने के अनन्तर अन्तर स्थिति)। पुद्गल (आत्मा) तथा आकाश सत्ताहीन पदार्थ हैं। वस्तुतः सत्य नहीं हैं। क्रिया—वस्तु तथा क्रिया काल में किञ्चित्मात्र भी अन्तर नहीं है। वस्तु असत्य से उत्पन्न होती है। एक क्षण तक अवस्थान धारण करती है और फिर लीन हो जाती है। तब भूत तथा भविष्य की सत्ता क्यों मानी जाय ?

(६) वैभाषिक रूप को दो प्रकार का मानते हैं^१। (१) वर्ण (रंग) तथा (२) सस्थान (आकृति)। परन्तु सौत्रान्तिक रूप से वर्ण का ही अर्थ लेते हैं। स्थान को उसमें सम्मिलित नहीं करते। यही दोनों में अन्तर है।

(७) प्रत्येक वस्तु दुःख उत्पन्न करने वाली है। यहाँ तक कि सुख और वेदना भी दुःख ही उत्पन्न करती हैं। इसलिए सौत्रान्तिक लोगों के मत में समस्त पदार्थ दुःखमय हैं।

(८) इनके मत में अतीत (भूत) तथा अनागत (भविष्य) दोनों शून्य हैं^२। वर्तमान ही काल सत्य है। काल के विषय में इस प्रकार वैभाषिकों से इनका पर्याप्त मतभेद है। वैभाषिक लोग भूत, वर्तमान तथा भविष्य तीनों काल के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। परन्तु सौत्रान्तिक मत में वर्तमान काल की ही सत्ता मानी जाती है।

(९) निर्वाण के विषय में सौत्रान्तिक मत के आचार्य श्रीलब्ध का एक विशिष्ट मत था कि 'प्रतिसंख्याननिरोध' तथा 'अप्रतिसंख्याननिरोध' में किसी प्रकार

१ रूप द्विधा विंशतिधा (अभिधर्मकोष १।१०)

२ तथा सौत्रान्तिकमतेऽतीतानागत शून्यमन्यदशून्यम् ।

का अन्तर नहीं है। प्रतिस्वस्वानिरोध का अर्थ है प्रवृत्तिवश्याय अभिव्यक्तेषु पति अर्थात् प्रवृत्ति के कारण भवित्त्व में उत्पन्न होने वाले समस्त क्लेशों का होना। अतिस्वस्वानिरोध का अर्थ है क्लेशविद्वृत्तिभूतक बुद्ध्युत्पत्ति अर्थात् क्लेशों के निवृत्त हो जाने पर बुद्ध का उत्पन्न न होना। क्लेशों की निवृत्ति के कारण ही बुद्ध अर्थात् संसार की व्युत्पत्ति अवसम्भित है। अतः क्लेश का उत्पन्न न होना संसार के उत्पन्न न होने का कारण है। बीजस्थ की विभाव के विषय में यही कल्पना है।

(१०) धर्मों का वर्गीकरण—सौभाग्यिक मत के अनुसार धर्मों का एक मात्र वर्गीकरण है। यहाँ वैशेषिक शोध ७५ धर्म मानते हैं और निदानधर्म पूरे १ धर्म मानते हैं यहाँ सौभाग्यिक केवल ४१ धर्म स्वीकार करते हैं। वा वर्गीकरण साधारणतया अपस्तम्भ नहीं होता। सौभाग्यिकता लामिल बेरा के अथवा स्वौप्तिनाम्ना (१२७५-१२९५ ई) द्वारा लिखित 'शिवज्ञानसिद्धिचर' नामक लामिल ग्रन्थ में यह वर्गीकरण अपस्तम्भ हुआ है^१। प्रमाण दो प्रकार का है—प्रत्यक्ष और अनुमान। इसके विषय सौभाग्यिकों के अनुसार ४ प्रकार के हैं—(१) रूप (२) अरूप (३) निर्माण (४) व्यवहार। रूप दो प्रकार का होता है—उपपन्न और उपपन्न ओ प्रत्येक ४ प्रकार का होता है। उपपन्न के अन्तर्गत पुष्पी अथवा तैल तथा कलु की योजना है तथा उपपन्न में क्लेश आकर्षण गति तथा उल्लेख इत बार धर्मों की योजना है। अरूप भी दो प्रकार का होता है—चित्त और धर्म। निर्माण दो प्रकार का है—लोपधि और निवृत्ति। व्यवहार भी दो प्रकार का होता है—साध और असध। इस सामान्य धर्म के अन्तर्गत ४१ धर्मों का वर्गीकरण इस तरह है—

(१) रूप = ८ (४ उपपन्न + ४ उपपन्न)।

(२) विद्या = १ (शुद्ध बुद्ध म शुद्ध न बुद्ध)।

(३) संज्ञा = ९ (५ इन्द्रियों तथा १ चित्त)।

(४) निदान = ९ (कलु ओषा प्राण रसन धाम तथा मनः)

—इन इन्द्रियों के निदान।

(५) संस्कार = २ (१ कुशल + १ अकुशल)।

(ग) सर्वास्तिवाद का समीक्षण

सर्वास्तिवादियों के सिद्धान्तों की समीक्षा अनेक आचार्यों ने की है। वादरा-
यण ने ब्रह्मसूत्र के तर्कपाठ (२।२) में इसकी बड़ी मार्मिक आलोचना की है।

शङ्कराचार्य ने अपने भाष्य में इस समीक्षा की युक्तियों का बड़ा

सघात- ही भव्य प्रदर्शन किया है। अव्योद दार्शनिकों ने अपनी लँगली
निरास बौद्धमत के सबसे दुर्बल अंश पर रखी है। वह दुर्बल अंश है

सघातवाद। सर्वास्तिवादियों की दृष्टि में परमाणुओं के सघात

से भूतभौतिक जगत् का निर्माण होता है और पञ्चस्कन्धों से आन्तर जगत्
(चित्त-चैत) की रचना होती है। भूत तथा चित्त दोनों सघातमात्र हैं। भूत

परमाणुओं का सघात है और चित्त पञ्चस्कन्धाधीन होने से सघात है। सबसे

बड़ी समस्या है इन समुदायों की सिद्धि। चेतन पदार्थों का संघात-मेलन युक्ति-
युक्त है, परन्तु यहाँ समुदायी द्रव्य (अणु तथा सज्ञा) अचेतन हैं। ऐसी परि-

स्थिति में समुदाय की सिद्धि नहीं बन सकती। चित्त अथवा विज्ञान इस सघात
का कारण नहीं माना जा सकता। देह होने पर विज्ञान का उदय होता है और

वेज्ञान के कारण देहात्मक सघात उत्पन्न होता है। ऐसी दशा में देह विज्ञान पर
अवलम्बित रहता है और विज्ञान देह पर। फलतः अन्योन्या-

चेतन श्रय दोष से दूषित होने से यह पक्ष समीचीन नहीं है जा स्वयं
संहर्ता का स्थिर संघातकर्ता की सत्ता बुद्धधर्म में मान्य नहीं है जो स्वयं चेतन

अभाव होता हुआ इन अचेतनों को एक साथ संयुक्त कर देता। चेतन-
कर्ता के अभाव में परमाणुओं के सघात होने की प्रवृत्ति निरपेक्ष

है अर्थात् बिना किसी अपेक्षा (आवश्यकता) के ही ये समुदायी प्रवृत्ति उत्पन्न
करते हैं, तब तो इस प्रवृत्ति के कभी न बन्द होने की आपत्ति उठ खड़ी होती

है। साधारण नियम तो यही है कि कोई भी प्रवृत्ति किसी अपेक्षा के लिए होती
है। प्रवृत्ति का कर्ता चेतन होता है। जब तक उसे उसकी आवश्यकता बनी

रहती है तब तक वह कार्य में प्रवृत्त रहता है। अपेक्षा की समाप्ति के साथ ही
प्रवृत्ति का भी विराम हो जाता है। परन्तु अचेतनों के लिए अपेक्षा कैसी ? अतः

सर्वास्तिवादी मत में प्रवृत्ति के कहीं भी समाप्त होने का अवसर ही नहीं आवेगा,
जो व्यवहार से नितान्त विरुद्ध है।

विज्ञानवादी कह सकते हैं कि वास्तव विज्ञान (समस्त विज्ञानों का मन्दार) इस सहाय्य का कर्ता हो सकता है। पर अरब यह है कि वह वास्तवविज्ञान सन्तक सम्प्रदायियों से मिला है या अमिन्न ? मिन्य होकर वह स्थिर या क्षणिक ? यदि वह स्थिर माया मान्यता तो केशन्तासुधार अल्प विज्ञान की ही सम्पत्ति बनी हो बयिणी। अतः वास्तवविज्ञान को क्षणिक समीक्षा मानना पड़ेगा। ऐसी दशा में वह प्रवृत्ति उत्पन्न नहीं कर सकता। क्षणिक वस्तु केवल एक ही व्यापार करती है और वह व्यापार उत्पन्न होता है। (कान्ते) इसके अतिरिक्त वह क्षणिक होने से कर ही बन सकती है। अमिन्न होने पर भी वह परमाणुओं में सहाय्य नहीं पैदा कर सकती क्योंकि वह स्वयं समयमात्र स्वामी है। प्रवृत्ति उत्पन्न करने के लिए तो अन्य क्षेत्रों में स्थिति मानना बड़ेया जो सिद्धान्त से विच्छेद पड़ेगा।

परमाणुओं को क्षणिक होने से इनका सहाय्य कमजोर सिद्ध नहीं हो सकता। परमाणुओं का मेलन परमाणुक्रिया के अधीन है। अवयव परमाणु में क्रिया होती, अनन्तर तबका सहाय्य होता। अब अपनी क्रिया के कारण क्षणिक होने से क्रिया से पूर्वक्षण में परमाणु को रहना चाहिए। क्रिया के आरम्भ होने से जिस क्षण में क्रिया हो उस क्षण में परमाणु की अवस्थिति अपेक्षित है। इसी प्रकार मेलन के क्षण में भी परमाणुओं का अवस्थान आवश्यक है। यदि मेलन का आरम्भ ही न होया तो मेलनरूप प्रवृत्ति ही कैसे उत्पन्न होगी ? फलतः ऐसी परिस्थिति में परमाणुओं का अवस्थान अनेक क्षणों तक होना आवश्यक है। परन्तु क्षणिकवादी बौद्धों की दृष्टि में ऐसी स्थिति सम्भव नहीं है। अतः क्षणिक परमाणुओं में स्थिर परमाणुओं से साम्य मेलन नहीं हो सकता। निष्कर्ष यह है कि परमाणुओं के क्षणिक होने से तथा संवातकर्ता किसी स्थिर क्षेत्र के आश्रय होने से संवात नहीं हो सकता।

१ 'क्षणिकवाभ्युपगमाच्च निर्वाणाराह प्रवृत्तुपपत्ते' हाकरमध्य ।
'क्षणिकस्य वस्तुव्यतिरिक्तस्याप्यतो नास्ति तस्याह तस्य परमाण्वादियेकस्याव प्रवृत्ति-
रुपपन्ना क्षणिकस्यवावादादित्यर्था ।'

कोई धरम उपयुक्त नहीं मान पड़ता । अतः अभिक्खाद के मानने के धरम संसार के मंग होने का प्रसंग उपस्थित होया । मोक्ष सिद्धान्त को भी इससे परा पड़ा पहुँचता है । बुद्धधर्म मोक्ष-प्राप्ति के लिये अष्टांगिक मार्ग का विधान करता है । परन्तु कर्मफल के अधिक होने पर मोक्ष की प्राप्ति ही सुतरां असंभव है । तब निर्वाण की प्राप्ति के लिये मार्ग के उपदेस करके ही काम ही गया होगा ।

स्मृति-मय भी अभिक्खाद के निराकरण के लिये एक प्रबल व्यावहारिक प्रमाण है । लोगों के अनुभव से हम जानते हैं कि स्मरण करने वाला तथा अनुभव करने वाला एक ही व्यक्ति होना चाहिए । पदार्थ का स्मरण नहीं स्मृति की करता है जिसने उसका अनुभव किया है । धुरा के पेदा खाने का व्यवस्था के स्वाद का अनुभव नहीं व्यक्ति कर सकता है जिसने कभी उसका स्वाद खाया ही । परन्तु अभिक्खाद के मानने पर यह व्यवस्था ठीक नहीं लगती । क्योंकि किसी वस्तु की आज स्मरण करनेवाला देवदत्त अथवा कालिका (आज के राजा) सम्भव रखता है और कल उसका अनुभव करनेवाला देवदत्त पूर्व-दिन-कालिक सम्भव रखता है । देवदत्त ने कल अनुभव किया और आज वह उसका स्मरण करता है । अभिक्खाद के मानने से अनुभव करनेवाला तथा स्मरण करनेवाला देवदत्त में एकता सिद्ध नहीं हुई । जिस देवदत्त ने अनुभव किया वह तो अतीत के कर्म में विहीन ही गया और जो देवदत्त इसका स्मरण कर रहा है वह वर्तमान काल में विद्यमान है । दोनों की मिस्रता स्पष्ट है । ऐसी दशा में स्मृति जैसे लोक प्रसिद्ध मामल व्यापार की व्यवस्था ही नहीं की जा सकती । अतः लौकिक तथा शास्त्रीय उभय दृष्टियों से अभिक्खाद तर्क की बसोटी पर खरा नहीं उतरता^१ ।

अभिक्खाद के अङ्गीकार करने से धार्मिक विषयों में भ्रूषणी व्यवस्था बल जादेवी दस बात का स्पष्ट प्रतिपादन अत्यन्तमात्र में व्यावहारिक में बड़े ही जुनै

१ इसीलिए इतने लोगों के सङ्काश रहने पर हमेशा में अभिक्खाद का मानने वाला बीर की ठीक ही महासाहसिक कहा है ।

कृतप्रचारकृतकर्मयोगधर्मप्रमोक्षस्मृतिमंत्राधार ।

उपेक्ष साक्षात् शयमात्रमिच्छावादी महासाहसिक वरस्ते न

(अयोग्यवच्छेदकारिका' दशक १८)

शब्दों में किया है। उनका कहना है कि जब फल भोगने के लिये आत्मा ही नहीं है तो स्वर्ग की प्राप्ति के लिये चैत्य की पूजा करने से क्या लाभ ? जब ससार क्षणिक है तो अनेक वर्षों तक रहने वाले तथा युग युग तक जीनेवाले विहारों को बनाने की क्या आवश्यकता है। जब सब कुछ शून्य है तब गुरु को दक्षिणा देने का उपदेश देने से क्या लाभ ? सच तो यह है कि बौद्धों का चरित्र अत्यन्त अदभुत है तथा यह दम्भ को पराकाष्ठा है—

‘नास्त्यात्मा फलभोगमात्रमथ च स्वर्गाय चैत्यार्चनं,
ससारा क्षणिका युगस्थितिभृतश्चैते विहारा कृता ।
सर्वं शून्यमिदं वसुनि गुरवे देहीति चादिश्यते,
बौद्धानां चरितं किमन्यदियती दम्भस्य भूमिः परा ॥’

(न्यायमञ्जरी, पृ० ३९)

योगाचार

(विज्ञानवाद)

‘चित्तं प्रवर्तते चित्तं चित्तमेव विमुच्यते ।
चित्तं हि जायते नान्यच्चित्तमेव निरुध्यते ॥’

(लकावतारसूत्र गाथा १८५)

सप्तदश परिच्छेद

विज्ञानवाद के आचार्य

योगाचार मत बौद्धदर्शन के विकास का एक महत्त्वपूर्ण अंग समझा जाता है। इसकी दार्शनिक दृष्टि शुद्ध-प्रत्ययवाद (आइडियलीज्म) की है। आध्यात्मिक सिद्धान्त के कारण यह विज्ञानवाद कहलाता है और धार्मिक तथा नामकरण व्यावहारिक दृष्टि से इसका नाम 'योगाचार' है। ऐतिहासिक दृष्टि से योगाचार की उत्पत्ति माध्यमिकों के प्रतिवाद स्वरूप में हुई। माध्यमिक लोग जगत् के समस्त पदार्थों को शून्य मानते हैं। इसी के प्रतिवाद में इस सम्प्रदाय की उत्पत्ति हुई। इस सम्प्रदाय का कहना है कि जिसे बुद्धि के द्वारा जगत् के पदार्थ असत्य प्रतीत हो रहे हैं, कम से कम उस बुद्धि को तो सत्य मानना ही पड़ेगा। इसीलिए यह सम्प्रदाय 'विज्ञान' (चित्त, मन, बुद्धि) को एकमात्र सत्य पदार्थ मानता है। इस सम्प्रदाय की छत्रछाया में बौद्धन्याय का जन्म हुआ। इस मत के अनुयायी भिक्षुओं ने बौद्ध-न्याय का खूब ही अनुशीलन किया। इसके बड़े-बड़े आचार्य लोगों ने विज्ञान को ही परमार्थ सिद्ध करने के लिए बड़ी ही उच्चकोटि की आध्यात्मिक पुस्तकें लिखीं। ये पुस्तकें भारत के बाहर चीनदेश में खूब फैली और वहाँ की आध्यात्मिक चिन्ता को खूब अग्रसर किया। इसी योगाचार मत का पहले इतिहास प्रस्तुत किया जायगा और इसके अनन्तर दार्शनिक सिद्धान्त का वर्णन होगा।

१-मैत्रेयनाथ—विज्ञानवाद को शुद्ध दार्शनिक प्रतिष्ठा देने वाले आर्य असंग को कौन नहीं जानता ? इनके ऐसा उच्चकोटि का विद्वान् बौद्ध दर्शन के इतिहास में विरला ही होगा। अब तक विद्वानों की यही धारणा रही है कि आर्य असंग ही विज्ञानवाद के संस्थापक थे। परन्तु आजकल के नवीन अनुसंधान ने इस धारणा को भ्रान्त प्रमाणित कर दिया है। बौद्धों की परम्परा से पता चलता है कि बुद्धि स्वर्ग में अवस्थित बुद्ध मैत्रेय की कृपा से असंग को अनेक ग्रन्थों की स्फूर्ति प्राप्त हुई। इस परम्परा में ऐतिहासिक तथ्य का बीज प्रतीत होता है। मैत्रेय या मैत्रेयनाथ स्वयं ऐतिहासिक व्यक्ति थे, जिन्होंने योगाचार की स्थापना की और असंग को इस मत की दीक्षा दी। अतः मैत्रेयनाथ को ही विज्ञानवाद का प्रतिष्ठापक मानना न्यायसंगत प्रतीत होता है।

आर्चन मंत्रों ने अनेक ग्रन्थों की रचना संस्कृत में की। परन्तु पुनः है सि एक, जो ग्रन्थों को जोड़कर इनके ग्रन्थों का परिचय मूल संस्कृत में न मिलकर तिब्बतीय और चीनी अनुवादों से ही मिलता है। भीमदेशीय विद्वान् हुस्तोव ने अपने 'बौद्धधर्म के इतिहास' में इनके नाम से पाँच ग्रन्थों का उल्लेख किया है।

(१) महायान धर्मालंकार—सात परिच्छेदों में (कारिका अथ केवल,

(२)—धर्मधर्मता विमर्ग—} मूल संस्कृत में अनुपलब्ध;

(३)—महायान-उत्तर-सम्भ—} तिब्बती अनुवाद प्राप्त।

४—मध्यमस्त विमर्ग या मध्यमस्त विमर्ग।

यह ग्रन्थ कारिका रूप में या जिसकी विस्तृत व्याख्या आचार्य वसुबन्धु ने की। इस भाष्य की टीका वसुबन्धु के प्रमुख शिष्य आचार्य स्थिरमति ने की। सौमान्य से कुछ कारिकाओं मूल संस्कृत में भी उपलब्ध हुई हैं^१।

(५) अमिस्रमपालकारिका—इस ग्रन्थ का पूरा नाम अमिस्रमपालकारिकापरमितावसेयशास्त्र है। इस ग्रन्थ का विषय है प्रज्ञापारमिता का वर्णन आर्चन, लक्ष माय का वर्णन जिसके द्वारा बुद्ध निर्वाण की प्राप्ति करते हैं। निर्वाण के सिद्धान्त के प्रतिपादन में यह ग्रन्थ अद्वितीय माना जाता है। इस ग्रन्थ में आठ परिच्छेद हैं जिसमें ७ विषयों का वर्णन है। इस ग्रन्थ की महत्ता का परिचय इसी बात से लग सकता है कि इसकी संस्कृत तथा तिब्बती भाषा में सिन्धी वर्ष २१ टीकाएँ उपलब्ध हैं। कारिकाओं के अत्यन्त संक्षिप्त होने के कारण से यह ग्रन्थ अत्यन्त कठिन है। संस्कृत में लिखी गई इस ग्रन्थ की प्रसिद्ध टीकाएँ ये हैं (१) आर्च्य विमुच्छेन—जो वसुबन्धु के छात्राह शिष्य थे—की लिखी हुई टीका। (२) महन्त विमुच्छेन ने आन विमुच्छेन के शिष्य थे (१ वीं शताब्दी)। (३) आचार्य हरिमत्र (७वीं शताब्दी) इनकी टीका का नाम है 'अमिस्रमपालकारिका'। तिब्बतीय परम्परा के अनुसार आन विमुच्छेन और

^१ इस ग्रन्थ के प्रथम परिच्छेद का तिब्बतीय भाषा में पुनर्निर्माण कर विपुलेधर भट्टाचार्य तथा डा. गुप्ता न बनकना आरिक्मन् ४ तीरीङ्ग पं २४ (१९२२) में छपवाया है। इस ग्रन्थ का पूरा अनुवाद डा. अत्यस्तो ने अंग्रेजी में किया है—(रिचर्ड विद्या बुद्धिका पं १ लमिनमन् (४४) १९२२)

हरिभद्र पारमिता के सर्वश्रेष्ठ व्याख्याता और विवेचक माने जाते हैं^१। सौभाग्यवश यह आलोक मूल सस्कृत में उपलब्ध है तथा प्रकाशित भी हुआ है^२। यह ग्रन्थ 'अभिसमयालंकार' पर टीका होने के अतिरिक्त 'अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता' पर भी टीका है। तिब्बत में इस ग्रन्थका गाढ अध्ययन तथा अनुशीलन आज भी होता है। योगाचार के धार्मिक रहस्यवाद की जानकारी के लिए यह ग्रन्थ नितान्त उपादेय है। डा० तुशी को आर्य विमुक्तसेन की व्याख्या का कतिपय अंश भी प्राप्त हुआ है।

२ आर्य असंग—

योगाचार सम्प्रदाय के सबसे प्रसिद्ध आचार्य आर्य असंग मैत्रेयनाथ के शिष्य थे। इस शिष्य ने अपने ग्रन्थों से इतनी प्रसिद्धि प्राप्त कर ली कि विद्वानों ने भी इनके गुरु के अस्तित्व को भुला दिया। इनका व्यापक पाण्डित्य तथा अलौकिक व्यक्तित्व इनके ग्रन्थों में सर्वत्र परिलक्षित होता है। इनका पूरा नाम 'वसुवन्धु असंग' था। ये आचार्य वसुवन्धु के ज्येष्ठ भ्राता थे। सम्राट् समुद्रगुप्त के समय (४ वीं शताब्दी) में इनका आविर्भाव हुआ था। विज्ञानवाद की प्रसिद्धि, प्रतिष्ठा तथा प्रभुत्व के प्रधान कारण आर्य असंग ही थे। अपने अनुज वसुवन्धु को वैमाषिक मत से हटा कर योगाचार मत में दीक्षित करने का सारा श्रेय इन्हीं को प्राप्त है। इनके ग्रन्थों का विशेष पता चीनी भाषा में किये गये अनुवादों से ही चलता है।

(१) महायान सम्परिग्रह—इस ग्रन्थ में महायान के सिद्धान्त सक्षेप रूप से वर्णित हैं। यह ग्रन्थ मूल सस्कृत में नहीं मिलता परन्तु इसके तीन चीनी अनुवाद उपलब्ध हैं।—(१) बुद्धशान्तकृत—५३१ ई० (२) परमार्थ—५६३ ई० (३) ह्येन्साङ्गकृत—६५० ई०। इस ग्रन्थ की दो टीकाओं का पता

१ इस ग्रन्थ का सस्कृत मूल सस्करण 'विब्लोथिका बुद्धिका' न० २३ (१९२९ ई०) में डा० चेरवास्की के सम्पादकत्व में निकला है तथा इसकी समीक्षा डा० ओवेरमिलर ने 'Analysis of Abhisamayalankara of Maitreya' नाम से निकाला है। द्रष्टव्य (कनकता ओरियन्टल सीरीज न० २७)

२ गा० ओ० सी० में डा० तुशी के सम्पादकत्व में प्रकाशित।

कहा है जिसमें सबसे अधिक टीका व्याख्यान बहुमन्त्र की भी जिसके ठीक अनुवाद चीनी भाषा में उपलब्ध हैं^१।

(२) प्रकरण आर्यभाषा—योगाचार के व्यावहारिक तथा वैदिक रूप का व्याख्या। हेन्दुवा में इसका चीनी भाषा में अनुवाद एगारह परिच्छेदों में किया है।

(३) योगाचार भूमिशास्त्र—यह ग्रन्थ क्या विशालात्म्य है जिसमें योगाचार के सामन्यार्थ का प्रामाणिक निस्तृत वर्णन है। विज्ञानवाद को 'योगाचार' के नाम से पुकारने का कारण यही ग्रन्थ है। इसका केवल एक छोटा अष्ट संस्करण में प्रकाशित है। लौमाङ्कचर यह पूरा विशाल ग्रन्थ संस्कृत में बहुत सांस्कृत्यात्मक के अंश से उपलब्ध हो गया है। इसके परिच्छेदों का नाम 'भूमि' है। ग्रन्थ के १७ भूमियों के नाम ये हैं—(१) विज्ञान भूमि (२) मनोभूमि (३) अविच्छेद अविच्छाद्य भूमि (४) अविच्छेद विचारमात्रा भूमि (५) अविच्छेदअविच्छाद्य भूमि (६) समाहित भूमि (७) अविच्छाद्य भूमि (८) अविच्छाद्य भूमि (९) अविच्छाद्य भूमि (१०) अविच्छाद्य भूमि (११) अविच्छाद्य भूमि (१२) अविच्छाद्य भूमि (१३) अविच्छाद्य भूमि (१४) अविच्छाद्य भूमि (१५) अविच्छाद्य भूमि (१६) अविच्छाद्य भूमि (१७) अविच्छाद्य भूमि। इस ग्रन्थ में विज्ञानवाद के सिद्धान्तों का विशद विवेचन है^२।

(४) महायान सूत्रालंकार—अर्थ का यह ग्रन्थ विज्ञानों में विशेष प्रसिद्ध है। मूल संस्कृत में इसका प्रकाशय भी बहुत पहिले हुआ था। इसमें २१ अध्याय (परिच्छेद) हैं। कारिका मैत्रयनाथ की है परन्तु व्याख्या अर्थ का। विज्ञानवाद का वह निम्नतम मौलिक ग्रन्थ है जिसमें महायान—सूत्रों का सार अर्थ संक्षेपित किया गया है^३।

१ इस ग्रन्थ के विशेष विवरण के लिये देखिये—

P. B. Mukharji—Indian Literature in China and the Far East P 228—'99

२ ग्रन्थ की निस्तृत विषय सूची के लिए देखिये—राहुल—दशम दिग्दर्शन
पृ. ५-७१४।

३ का टिप्पणी लेनी के द्वारा १९९९ में प्रकाशित तथा रॉय में अनुवादित।

३ आचार्य वसुवन्धु—

वसुवन्धु का परिचय पहिले दिया जा चुका है। जीवन के अन्तिम काल में अपने ज्येष्ठ श्राता आर्य असंग के समर्ग में आकर इन्होंने योगाचार मत को ग्रहण कर लिया था। सुनते हैं कि अपने पूर्व जीवन में लिखित महायान की निन्दा को स्मरण कर इन्हें इतनी ग्लानि हुई कि ये अपनी जीभ को काटने पर तुल गये थे परन्तु आर्य असंग के समझाने पर इन्होंने महायान सम्प्रदाय की सेवा करने का भार ठाया और पाण्डित्य-पूर्ण ग्रन्थों की रचना कर विज्ञानवाद के भण्डार को भर दिया। इनके महायान सम्बन्धी ग्रन्थ ये हैं—

(१)—सद्धर्म पुण्डरीक की टीका—५०८ ई० से लेकर ५३५ ई० के बीच चीनी भाषा में अनूदित।

(२)—महापरिनिर्वाणसूत्र की टीका—चीनी अनुवाद ही उपलब्ध है।

(३)—वज्रच्छेदिकाप्रज्ञापारमिता की टीका—इसका अनुवाद ३८६ ई० से ५३४ के बीच चीनी भाषा में अनुवादित।

(४)—विज्ञप्ति मात्रतासिद्धि—यह विज्ञानवाद की सर्वश्रेष्ठ दार्शनिक व्याख्या है। इसके दो पाठ (Recension) उपलब्ध हैं (१) विंशिका (२) त्रिशिका। विंशिका में २० कारिकाएँ हैं जिसके ऊपर वसुवन्धु ने स्वयं भाष्य लिखा है। त्रिशिका में तीस कारिकाएँ हैं जिसके ऊपर इनके शिष्य स्थिरमति ने भाष्य लिखा है^१। 'विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि' का चीनी भाषा में अनुवाद हेन्साङ्ग ने किया था जो आज भी उपलब्ध है। राहुल सांकृत्यायन ने इस ग्रन्थ के कुछ अंश का अनुवाद चीनी से संस्कृत में किया है^२।

४ आचार्य स्थिरमति—

आचार्य स्थिरमति वसुवन्धु के शिष्य हैं। उनके चारों शिष्यों में आप ही उनके पट्ट शिष्य माने जाते हैं। इन्होंने अपने गुरुके ग्रन्थों पर महत्त्वपूर्ण व्याख्या लिखी हैं। इस प्रकार आचार्य वसुवन्धु के गूढ़ अभिप्रायों को समझाने के लिए स्थिरमति ने व्याख्या रचकर आदर्श शिष्य का ज्वलन्त उदाहरण प्रस्तुत किया

१ इस ग्रन्थ का मूल संस्कृत संस्करण डा० सिलवन लेवी ने पेरिस (१९२५) से निकाला है जिसमें विंशिका तथा त्रिशिका पर लिखे भाष्य भी सम्मिलित हैं।

२ Journal of Behar & Orissa Research Society,

है। आप चौबी शताब्दी के अन्त में विद्यमान थे। इसके निम्नलिखित ग्रन्थों का पता चलता है जिसका अनुवाद तिब्बती भाषा में आज भी उपलब्ध है—

(१) काश्यपपरिवर्त टीका—तिब्बतीय अनुवाद के साथ इसका चीन अनुवाद भी मिलता है।

(२) सूत्रार्थकारवृत्तिभाष्य—यह ग्रन्थ बसुबन्धु की सूत्रार्थकारवृत्ति की विस्तृत व्याख्या है। इस ग्रन्थ को तिब्बत खेची ने सम्पादित कर प्रकाशित किया है।

(३) त्रिष्टिका भाष्य—बसुबन्धु की 'त्रिष्टिका' के ऊपर यह एक महत्वपूर्ण भाष्य है। इस ग्रन्थ के मूल संस्कृत को तिब्बत खेची ने नेपाल से लाने विद्यमान है तथा केंचनभट्टा में अनुवाद करके प्रकाशित किया है।

(४) पञ्चस्कन्धप्रकरण समाख्य।

(५) अमिधर्मकोप भाष्यवृत्ति—यह ग्रन्थ बसुबन्धु के अमिधर्मकोप के भाष्य के ऊपर टीका है। इसका संस्कृत मूल वहीं मिलता परन्तु तिब्बती भाषा में इसका अनुवाद आज भी उपलब्ध है।

(६) मूलभाष्यमिक कारिका वृत्ति—ज्या बात है कि यह आचार्य अमार्तुम के प्रसिद्ध ग्रन्थ की टीका है।

(७) मध्यमस्तविभागसूत्रभाष्यटीका—आचार्य मैत्रेय 'मध्यमस्तविभाग' नामक उपसिद्ध ग्रन्थ लिखा था। उसी पर बसुबन्धु ने अपना भाष्य लिखा। इस ग्रन्थ में आचार्य के मूल सिद्धांतों का विस्तृत स्पष्टीकरण है। इसी भाष्य के ऊपर जेवरमणि ने यह टीका बनाई है जो हमके सब ग्रन्थों से अधिक महत्वपूर्ण माना जाती है। आचार्य के मूल सिद्धांतों को समझने के लिए यह टीका नितांत उपयोगी है^१।

१ इस ग्रन्थ का तिब्बतीय अनुवाद ही प्राप्त था परन्तु वी. विनोदचर महाबाबू तथा का. तुरी ने तिब्बतीय अनुवाद से इस ग्रन्थ का संस्कृत में पुनर्निर्माण किया है जिसका प्रथम भाग कलकत्ता कोरिबन्डल सीरीज (नं. २४) में तथा है। इस पूरे ग्रन्थ का अनुवाद का. बेरवासी ने चीन में किया है। ग्रन्थ की ३ भाग २ भागों १९२१। यह अनुवाद इस अठेक ग्रन्थ की समझने के लिए नितांत उपयोगी है।

५ दिङ्नाग—इनका जन्म काशी के पास सिंहवक्र नामक ग्राम में, एक ब्राह्मण के घर हुआ था। आपके 'नागदत्त' नामक प्रथम गुरु वात्सीपुत्रीय मत के एक प्रसिद्ध पण्डित थे। इन्होंने आपको बौद्धधर्म में दीक्षित किया, इसके पश्चात् आप आचार्य वसुवन्धु के शिष्य हुए। निमन्त्रण पाकर आप नालन्दा महाविहार में गए जहाँ पर आपने सुदुर्जय नामक ब्राह्मण तार्किक को शास्त्रार्थ में हराया। शास्त्रार्थ करने के लिए आप उड़ीसा और महाराष्ट्र में भ्रमण किया करते थे। आप अधिकतर उड़ीसा में रहा करते थे। आप तन्त्र-मन्त्रों के भी विशेष ज्ञाता थे। तिब्बतीय ऐतिहासिक लामा तारानाथ ने इनके विषय में लिखा है कि एक बार उड़ीसा के राजा के अर्थ-सचिव भद्रपालित—जिसे दिङ्नाग ने बौद्धधर्म में दीक्षित किया था—के उद्यान में हरीतकी वृक्ष की एक शाखा के विलकुल सूख जाने पर दिङ्नाग ने मन्त्र द्वारा उसे सात ही दिनों के अन्दर फिर से हरा-भरा कर दिया। इस प्रकार बौद्धधर्म में सारी शक्तियों को लगाकर उन्होंने अपने धर्म की अनुपम सेवा की। अन्त में ये उड़ीसा के एक जगल में निर्वाण-पद में लीन हो गए। ये वसुवन्धु के पट्टशिष्यों में से थे, अतः इनका समय ईसा की चतुर्थ शताब्दी का उत्तरार्ध तथा पाँचवी शताब्दी का पूर्वार्ध (३४५ ई०-४२५ ई०) है।

(१) प्रमाण समुच्चय—इनका सबसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। यह संस्कृत में अनुष्टुप छन्दों में लिखा गया था। परन्तु बड़े दुःख की बात है कि इसका संस्कृतमूल उपलब्ध नहीं है। हेमवर्मा नामक एक भारतीय पण्डित ने एक तिब्बतीय विद्वान् के सहयोग से इस ग्रन्थ का तिब्बतीय भाषा में अनुवाद किया था। इस ग्रन्थ में ६ परिच्छेद हैं जिनमें न्यायशास्त्र के समस्त सिद्धान्तों का विशद प्रतिपादन है। इनका विषय-क्रम यों है—(१) प्रत्यक्ष (२) स्वार्थानुमान (३) परार्थानुमान (४) हेतुदृष्टान्त (५) अपोह (६) जाति।

(२) प्रमाण समुच्चयवृत्ति—यह पहले ग्रन्थ की व्याख्या है। इसका संस्कृत मूल नहीं मिलता, परन्तु तिब्बतीय अनुवाद उपलब्ध है।

(३) न्याय-प्रवेश—आचार्य दिङ्नाग का यही एक ग्रन्थ है जो मूल संस्कृत में उपलब्ध हुआ है। इस ग्रन्थ के रचयिता के सम्बन्ध में विद्वानों में बड़ा मतभेद है। कुछ लोग इसे दिङ्नाग के शिष्य 'शकरस्वामी' की रचना बतलाते

है। परन्तु वास्तव में यह विजयाय की ही कृति है। इसमें सन्देह करने का तनिक भी स्थान नहीं है^१।

(४) हेतुचक्रबद्ध—इस ग्रन्थ का दूसरा नाम 'हेतुचक्रनिर्णय' है। इससे यह प्रकार के हेतुओं का संक्षिप्त वर्णन है। जब तक इस ग्रन्थ का सिम्बलीय अनुवाद ही मिलता था परन्तु कुर्माचरण कटर्बी ने इस ग्रन्थ का संस्कृत में पुनर्निर्माण किया है। इसके देखने से पता चलता है कि 'बोधो' नामक स्वामी 'बोधिचर्य' नामक किसी विद्वान् ने सिद्ध चर्याशोक की सहायता से सिम्बलीय भाषा में इसका अनुवाद किया था।

(५) प्रमाणप्राप्त्याप्त्यप्रवेश—इसके अनुवाद सिम्बली तथा चीन भाषा में मिलते हैं। (६) आत्मस्मरण परीक्षा (७) आत्मस्मरणपरीक्षा कृति—यह आत्मस्मरण परीक्षा की टीका है। (८) भिक्षाल परीक्षा—इसके संस्कृत मूल का पता नहीं है परन्तु सिम्बली भाषा में इसका अनुवाद मिलता है। (९) मर्मप्रदीपकृति—यह विज्ञान के शुद्ध आचार्य ब्रह्मचर्य के 'अभिषर्ग बोध' की टीका है। संस्कृत मूल का पता नहीं है। सिम्बलीय अनुवाद मिलता है।

बौद्ध ज्ञान को व्यवस्थित करने में विजयाय का बड़ा हाथ है। इसके पहिले यौतम तथा चर्यात्मक ने परवानुमान के सिद्धे पञ्चतन्त्र नामक का वर्णन किया था। परन्तु इस मठ का सम्बन्ध करके विज्ञान न यह विद्वत्त्व है कि तीन ही व्यवस्थाओं से काम चला सकता है। प्रत्यक्ष अनुमान के जो सतत यौतम तथा चर्यात्मक ने दिने से उभय सम्बन्ध विज्ञान में होने अभिविदेश के साथ किन ह कि ब्राह्मण शारीरिक तथोत्तर को विज्ञान के सिद्धान्तों का सम्बन्ध करने के सिद्धे 'ज्ञानचरित' जैसे ग्रीक ग्रन्थ को रचना करनी पड़ी। यौतमिक—मूर्खता कुपारित मठ में भी विजयाय की उक्तियों का बड़े विस्तार के साथ 'रसोक्त-चरित' में सम्बन्ध किया है। ब्राह्मण शारीरिकों के द्वारा दिने गये इस प्रचण्ड आक्रमण को देखकर हम दबकी आर्थिक महत्ता की भली-जोषि प्राप्त कर सकते हैं। विज्ञान बौद्धग्रन्थ के विशाल प्रतिपादक हैं जिन्होंने विज्ञानवाद के समर्थन के सिद्धे अभिगम

१ यह ग्रन्थ गायकपाद आदिबन्धन सीरीज (पृ १८) में प्रकाशित हुआ है जिसका सम्पादन का कार्य ए. बी. मुख ने किया है। इस ग्रन्थ का सिम्बलीय भाषा में भी अनुवाद मिलता है जो गायकपाद सीरीज नं. १९ में करा है।

सिद्धान्तों को उद्भावना कर बौद्धन्याय को स्वतन्त्र रूप से प्रतिष्ठित किया।

(६) शंकर स्वामी—चीन-देशीय ग्रन्थों से पता चलता है कि शंकर स्वामी दिङ्नाग के शिष्य थे। डा० विशाभूषण उन्हें दक्षिण भारत का निवासी चतलाते हैं। चीनी त्रिपिटक के अनुसार शंकर स्वामी ने 'हेतुविद्यान्यायप्रवेश-शास्त्र' या 'न्यायप्रवेशतर्कशास्त्र' नामक बौद्ध न्याय ग्रन्थ बनाया था जिसका चीनी भाषा में अनुवाद ह्वेनसांग ने ६४७ ई० में किया था। इस विषय में विद्वानों में बड़ा मतभेद है कि यह ग्रन्थ दिङ्नागरचित 'न्याय-प्रवेश' से भिन्न है या नहीं। डा० कीथ तथा डा० तुशी 'न्यायप्रवेश' को दिङ्नाग की रचना न मानकर शंकर स्वामी की रचना मानते हैं।

(७) धर्मपाल—धर्मपाल काश्मी (आन्ध्रदेश) के रहने वाले थे। ये उस देश के एक बड़े मंत्री के जेष्ठ पुत्र थे। लङ्कपन से ही ये बड़े चतुर थे। एक बार उस देश के राजा और रानी इनसे इतने प्रसन्न हुए कि उन लोगों ने इन्हें एक बहुत बड़े भोज में आमन्त्रित किया। उसी दिन सायंकाल को इनका हृदय सासारिक विषयों से इतना उद्धिम हुआ कि इन्होंने बौद्ध-भिक्षु का वस्त्र धारण कर संसार को छोड़ दिया। ये बड़े उत्साह के साथ विद्याध्ययन में लग गये और अपने समय के गम्भीर विद्वान् बन गए। दक्षिण से ये नालन्दा में आए और यहीं पर नालन्दा महाविहार के कुलपति के पद पर प्रतिष्ठित हुए। ह्वेनसांग के गुरु शीलभद्र धर्मपाल के शिष्य थे। जब यह विद्वान् चीनी यात्री नालन्दा में बौद्ध दर्शन का अध्ययन कर रहा था उस समय धर्मपाल ही वहाँ के अध्यक्ष थे। योगाचार मत के उत्कृष्ट आचार्यों में उनकी गणना की जाती थी। माध्यमिक मत के व्याख्याकार चन्द्रकीर्ति इन्हीं के शिष्यों में से थे।

इनके ग्रन्थ—(१) आलम्बन-प्रत्ययध्यान-शास्त्र-व्याख्या, (२) विज्ञप्तिमात्रता-सिद्धिव्याख्या, (३) शतशास्त्रव्याख्या—यह ग्रन्थ माध्यमिक आचार्य आर्यदेव के शतशास्त्र की उत्कृष्ट व्याख्या है। इसका अनुवाद ह्वेनसांग ने चीनी भाषा में ६५२ ई० किया था। यह विचित्र सी बात है कि ह्वेनसांग ने योगाचार मत के ही ग्रन्थों का अनुवाद किया। केवल यही ग्रन्थ ऐसा है जो माध्यमिक मत से सम्बन्ध रखता है^१।

(८) धर्मकीर्ति—धर्मकीर्ति अपने समय के ही लक्ष्मिपूजा दार्शनिक व वे प्रसूत समीची विमल कीर्तिपताछ भारत के दार्शनिक गमन में छाया ही पड़ती रहेगी । इनकी अलौकिक प्रतिभा की प्रशंसा प्रतिपत्ती दार्शनिकों ने भी सुखकर से की है । बसन्त मह (१ ई) के न्यायमन्त्रालय में धर्मकीर्ति से सिद्धान्त का तीव्र आलोचक होने पर भी, इनको सुनिपुणबुद्धि तथा इनके प्रबल को 'अवमिमवधीर' माना है^१ ।

इसका जन्म बोलदेश के 'सिद्धमहर्ष' नामक ग्राम में एक ब्राह्मण कुल में हुआ था । सिद्धमहर्ष परम्परा के अनुसार इनके पिता का नाम 'सोमनाथ' था । वे कुमारिचन्द्र के भ्रात्रेय (भाग्य) बरतमानि करते हैं । परन्तु इस बात के दाव होने में बहुत कुछ सन्देह है । धर्मकीर्ति ने कुमारिचन्द्र के सिद्धान्त का अध्ययन तथा कुमारिचन्द्र ने धर्मकीर्ति के सिद्धान्तों का अध्ययन किया है । इससे बाल पक्का है कि दोनों समकालीन थे । धर्मकीर्ति की प्रतिभा कभी निराकार थी । ब्राह्मण-दर्शनों का अध्ययन करने के लिए इन्होंने कुमारिचन्द्र के घर सेक का पद ग्रहण किया, ऐसा सुना जाता है । नागार्जुन के पीठस्थानि धर्मपात्र के शिष्य बन कर वे सिद्ध-संघ में प्रविष्ट हुए । सिद्धाच की शिष्य-परम्परा के अनुसार ईश्वरसेन से इन्होंने बौद्धन्याय का अध्ययन किया । बीमो बानी इतिहास ने अपने ग्रन्थ में धर्मकीर्ति का उल्लेख किया है । इससे सिद्ध है कि ६०९ ई. से पूर्व में अवसर वर्तमान थे । धर्मपात्र के शिष्य शीतमह नागार्जुन के सस समय प्रवास अन्तर्गत वे जब होबसाह नहीं अध्ययन के लिये आया था । धर्मपात्र के शिष्य हुए थे धर्मकीर्ति का समय ६२५ ई. के आसपास प्रतीत होता है ।

ग्रन्थ—धर्मकीर्ति के ग्रन्थ बौद्ध प्रमाण-शास्त्र पर हैं । इनकी संख्या नव है जिसमें सप्त मूल ग्रन्थ है और दो अपने ही ग्रन्थों पर इन्हीं की लिखी हुई टीकाएँ हैं ।

(१) प्रमाणवार्तिक—इस ग्रन्थ का परिमाण लगभग १५ श्लोक है । धर्मकीर्ति का यही लक्ष्यग्रन्थ है जिसमें बौद्ध न्याय का परिष्कृत रूप विद्वानों के सामने आता है । यह ग्रन्थ-रत्न अब तक मूल संस्कृत में अद्यतन था परन्तु

^१ इति सुनिपुणबुद्धिर्लक्षणं बहुधनम् । पद्मपुष्पमयीर्धर्मविमे बालमधम् ।

अन्तु प्रतिपत्तिः चेद्विद्वत् । अगमिमवधीर् भीमो धर्मकीर्तिः ॥

राहुल सांकृत्यायन ने बड़े परिश्रम से तिब्बत से इसकी खोज करके, प्राप्त कर प्रकाशित किया है। इसके ऊपर ग्रन्थकार ने स्वयं अपनी टीका लिखी थी। इसके अतिरिक्त दश और टीकायें तिब्बती भाषा तथा संस्कृत में मिलती हैं^१ जिसमें केवल मनोरथनन्दी की वृत्ति ही अब तक प्रकाशित हुई है। इस ग्रन्थ में चार परिच्छेद हैं। पहिले में स्वार्थानुमान, दूसरे में प्रमाणसिद्धि, तीसरे में प्रत्यक्षप्रमाण और चौथे में परार्थानुमान का वर्णन है।

(२) प्रमाण विनिश्चय—इसका ग्रन्थ परिमाण १३४० श्लोक है। यह मूल संस्कृत में उपलब्ध नहीं है।

(३) न्यायविन्दु—धर्मकीर्ति का यही सबसे प्रसिद्ध ग्रन्थ है। बौद्ध न्याय इसका विषय है। ग्रन्थ सूत्र रूप में है। इसके ऊपर धर्मोत्तराचार्य की टीका (काशी संस्कृत सीरिज सख्या २२) प्रकाशित है। इस ग्रन्थ में तीन परिच्छेद हैं। पहिले परिच्छेद में प्रमाण के लक्षण तथा प्रत्यक्ष के भेदों का वर्णन है। दूसरे परिच्छेद में अनुमान के दो प्रकार—स्वार्थ और परार्थ का वर्णन है। साथ ही साथ हेत्वाभास का भी वर्णन है। तृतीय परिच्छेद में परार्थानुमान का विषय है तथा तत्सम्बद्ध अनेक विषयों का विवरण है।

(४) सम्बन्ध परीक्षा—यह बहुत ही छोटा ग्रन्थ है। इसके ऊपर धर्म-कीर्ति ने स्वयं वृत्ति लिखी थी जो मूल ग्रन्थ के साथ तिब्बतीय अनुवाद में आज भी उपलब्ध है।

(५) हेतुविन्दु—यह न्यायपरक ग्रन्थ परिमाण में न्यायविन्दु से बड़कर है। यह संस्कृत में उपलब्ध है परन्तु अभी तक छपा नहीं है।

(६) वादन्याय—यह वाद-विषयक ग्रन्थ है।

(७) सन्तानान्तर-सिद्धि—यह छोटा ग्रन्थ है जिसमें ७२ सूत्र हैं। मन सन्तान के परे भी दूसरी दूसरी मन सन्तानें (सन्तानान्तर) है, इसमें ग्रन्थकार ने यह सिद्ध किया है तथा अन्त में दिखलाया है कि किस प्रकार ये मनोविज्ञान के सन्तान दृश्य जगत् की उत्पत्ति करते हैं।

धर्मकीर्ति की शिष्य परम्परा बड़ी लम्बी है जिसके अन्तर्भूत होने वाले पण्डितों ने बौद्धदर्शन का अपने ग्रन्थों की सहायता से विशेष प्रचार तथा प्रसार किया परन्तु स्थानाभाव से इन ग्रन्थकारों का परिचय यहाँ नहीं दिया जा सकता।

अष्टावश परिच्छेद दार्शनिक सिद्धान्त

सैदान्तिक मत के पर्यालोचन के अवसर पर हमें उनका दार्शनिक री-
ति परिचय प्राप्त किया है। उनके मत में वाद्य पदार्थ की सत्ता ज्ञान के द्वारा
अनुमेय है। हमें वाद्यात्म की प्रतीति होती है। अतः हमें वाद्या-
त्मकीका की सत्ता का अनुमान होता है। इसलिये ज्ञान के द्वारा ही वाद्य
पदार्थों के अस्तित्व का परिचय हमें मिलता है। निम्नान्वर
इस मत से एक उभय अर्थों का कर कहा है कि यदि वाद्यात्म की सत्ता ज्ञान प
अवस्थामित है तो ज्ञान ही वास्तव सत्ता है। निम्नान्व का निमित्त ही एकमात्र वस्तु
है। अथवा के पदार्थ तो वस्तुतः मायाभारीविषय के समान मिथ्यामय तथा स्वयं
के समान विरुद्धात्म हैं। किन्तु हम वाद्य पदार्थ के धाम से अभिहित करते हैं
उसका विरुद्धोपन करें तो वहाँ शक्ति से देखे गये रंग-रूपधर ज्ञान से हुए पद
इत्यादि-विषयता का हि शुभ हो मिलते हैं। इनके अतिरिक्त किसी वस्तु स्वभाव का
परिचय हमें नहीं मिलता। अनेक वस्तु के देखने पर हमें नीला पीला रंग तथा
संघर्ष, नीचार्थ, आदि का जोड़कर केवल रूप—शक्तिरूप—विषयता
नहीं पड़ता। वाद्य पदार्थ का ज्ञान हमें कबमपि हो नहीं सकता। यदि वाद्य पदार्थ
अवास्तव है तो उसका ज्ञान नहीं हो सकता। यदि वह अचय-रूप है (अर्थात्
अनेक परमाणुका के संघटन से बना हुआ है) तभी उसका ज्ञान सम्भव है।
क्योंकि प्रचयरूप पदार्थों के अत्येक अंग-अवयव का (अतः अथवा का) एक-
कालिक ज्ञान सम्भव नहीं हो सकता। ऐसी दशा में हम वाद्यात्म की सत्ता किस
प्रकार मान सकते हैं? सत्ता केवल एक ही पदार्थ की है और वह पदार्थ विज्ञान है।

वाद्य पदार्थों के अभाव में हम उनका सत्ता नहीं मान सकते। अतिरिक्त का
अर्थ हमें बतलाता है कि अनुमान का हम कबमपि प्रतिवेक नहीं कर सकते।
'हम जानते हैं' इस पदवा का शिरस्थार कोई भी नहीं कर सकता। अतः ज्ञान
है—वही वास्तव सत्ता है। निम्नान्वारी विमुक्त अत्यवस्था है। उसकी दृष्टि में
भौतिक पदार्थ विनाश अस्तित्व है विज्ञान ही वाद्यात्मपदार्थ के अभाव में भी सत्य पदार्थ

है। विज्ञान अपनी सत्ता के लिए कोई अवलम्बन नहीं चाहता। वह अवलम्बन के बिना ही सिद्ध है। इसी कारण विज्ञानवादी को 'निरालम्बनवादी' की सहा प्राप्त है।

माध्यमिकों का शून्यवाद विज्ञानवादी की दृष्टि में नितान्त हेय सिद्धान्त है। जब हम किसी पदार्थ के विषय में सोच सकते हैं—प्रतिवादी के अभिप्राय को समझकर उसकी युक्तियों का खण्डन करते हैं—तब हमें बाध्य होकर शून्यवाद को तिलाञ्जलि देनी पड़ती है। माध्यमिक को लेखित कर योगाचार का कथन है कि 'यदि तुम्हारा सर्वशून्यता का सिद्धान्त मान्य ठहराया जाय, तो शून्य ही तुम्हारे लिए सत्यता के माप की कसौटी होगा। तब दूसरे वादी के साथ वाद करने का अधिकार तुम्हें कथमपि नहीं हो सकता'। प्रमाण के भावात्मक होने पर ही वाद विवाद के लिए अवकाश है। शून्य को प्रमाण मानने पर शास्त्रार्थ की कसौटी ही क्या मानी जायगी जिससे हार जीत की व्यवस्था की जा सकेगी। ऐसी दशा में तुम किस प्रकार अपने पक्ष को स्थापित कर सकते हो या पर-पक्ष में दूषण लगा सकते हो? भावात्मक नियामक के अभाव में यही दशा गले पतित होगी। अतः इस विज्ञान की सत्ता शून्यवादियों को भी माननी ही पड़ेगी; नहीं तो पूरा तर्कशास्त्र असिद्ध हो जायेगा। शून्यवादिया ने स्वयं अपने पक्ष की पुष्टि में तर्क तथा युक्ति का आश्रय लिया है और इनके लिए उन्होंने तर्कशास्त्र का विशेष जहापोह किया है। परन्तु विज्ञान के अस्तित्व को न मानने पर यह शून्यवादियों का पूरा उद्योग बालू की भीत के समान भूतलशायी हो जायेगा। अतः विज्ञान (= चित्त) की ही सत्ता वास्तविक है।

इस विषय में 'लंकावतारसूत्र' का स्पष्ट कथन है—

चित्त वर्तते चित्त चित्तमेव विमुच्यते ।

चित्तं हि जायते नान्यश्चित्तमेव निरुच्यते ॥

चित्त की ही प्रवृत्ति होती है और चित्त की ही विमुक्ति होती है। चित्त को छोड़कर दूसरी वस्तु उत्पन्न नहीं होती और न उसका नाश होता है। चित्त ही

१ त्वयोक्तसर्वशून्यत्वे प्रमाण शून्यमेव ते ।

अतो वादेऽधिकारस्ते न परेणोपपद्यते ॥

२ स्वपक्षस्थापनं तद्वत् परपक्षस्य दूषणम् ।

कथं करोत्यत्र भवान् विपरीत वदेन्न किम् ॥ (सर्वसिद्धान्तसंग्रह पृ० १२)

एकमात्र उत्पन्न है। वस्तुवस्तु में भी 'विज्ञप्तिमात्रता सिद्धि' में इसी उत्पन्न का बड़ा ही मार्मिक विवेचन प्रस्तुत किया है।

‘विज्ञान’ के अन्य पदों में हैं—चित्त, मन तथा विज्ञप्ति^१। किसी विद्वान् कि की प्रभावता मानकर इन शब्दों का प्रयोग किया जाता है। चेतन किता से उत्पन्न होने से वह चित्त^२ कहा जाता है, मग्न किता करने से वही ‘मन’ है तथा चित्त के प्रवृत्त करने में कारकभूत होने से वही ‘विज्ञप्ति’ पद वाच्य होता है—

चित्तमात्रविज्ञानं मनो यन्मन्यनात्मकम् ।

गृह्णाति विषयान् येन विज्ञानं हि तदुच्यते ॥

(संज्ञाव्याख्या, पृष्ठा १२)

संज्ञाव्याख्या सूत्र में तथा बीछाचार ग्रन्थों में चित्त की ही एकमात्र उत्पन्न व प्रतिपादन बड़े ही धर्मनिरपेक्ष के साथ किया गया है। इस किता में चित्तने हेतु प्रत्यक्ष से चित्तित संस्कृत पदार्थ हैं, वनछ न तो व्याख्यान है और न की व्याख्यान देने जाता ही है। वे निश्चित रूप से चित्त—मात्र हैं—चित्त के कि विविध वानाकार परिणाम हैं^३। साधारण वन व्याख्या की चित्त स्वतन्त्र उत्पन्न मानते हैं, परन्तु वह केवल व्यवहार के लिए संज्ञा (प्रज्ञप्ति उत्पन्न) के रूप में कहा किता गया है। वह वास्तव द्रव्य (द्रव्य उत्पन्न) कल्पवि नहीं है। वह पद स्वभावों का समुदाय माना जाता है परन्तु स्वभाव स्वयं संज्ञा—रूप है, द्रव्य रूप से वनकी उत्पत्ति सिद्ध नहीं होती^४। इस वस्तु में न तो मग्न विद्यमान है, न व्यापक। चित्त की कोककर कोई भी पदार्थ उत्पन्न नहीं है। परमार्थ की गूना मग्नो से पुकारा जाता है। तबता शून्यता, विषाण बर्मेवस्तु, सब उसी परम उत्पन्न के पराविषयी मान हैं। चित्त (व्यापक विज्ञान) की ही उत्पत्ता के नाम से पुकारते हैं^५। अतः बीछाचार का परिमिश्रित मत वही है—

हरयते न विद्यते बाह्य चित्तं चित्तं हि हरयते ।

वहमोगप्रतिष्ठान चित्तमात्रं यदाम्यहम् ॥

१ चित्त मग्न विज्ञान संज्ञा नैकपदविद्या-

नैकपदवर्मेता प्रज्ञा व्यापक न विनात्मना ॥

(संज्ञाव्याख्या १४४)

२ संज्ञाव्याख्या ११२५

३ वही ११२७

४ संज्ञाव्याख्या ११३१

५ वही ११३३

अर्थात् बाहरी दृश्य जगत् विल्कुल विद्यमान नहीं है। चित्त एकाकार है। परन्तु वही इस जगत् में विचित्र रूपों से दीख पड़ता है। कभी वह देह के रूप में और कभी भोग (वस्तुओं के उपभोग) के रूप में प्रतिष्ठित रहता है, अतः चित्त ही की वास्तव में सत्ता है। जगत् उसीका परिणाम है।

चित्त ही द्विविध रूप से प्रतीयमान होता है^१—(१) प्राह्य-विषय, (२) प्राहक—विषयी, ग्रहण करनेवाली वस्तु की उपलब्धि के समय तीन पदार्थ उपस्थित होते हैं—एक तो वह जिसका ग्रहण किया जाता है (विषय, चित्त के घट-पट), दूसरा वह जो उक्त वस्तु का ग्रहण करता है (विषयी, द्विविध कर्ता) और तीसरी वस्तु है इन दोनों का परस्पर-सम्बन्ध या ग्रहण। रूप प्राह्य-प्राहक ग्रहण अथवा ज्ञेय-ज्ञाता ज्ञान—यह त्रिपुटी सर्वत्र विद्यमान रहती है। साधारण दृष्टि से यहाँ तीन वस्तुओं की सत्ता है, परन्तु ये तीनों ही एकाकार बुद्धि या विज्ञान या चित्त के परिणाम हैं जो वास्तविक न होकर काल्पनिक हैं। भ्रान्त दृष्टि वाला व्यक्ति ही अभिन्न बुद्धि में इस त्रिपुटी की कल्पना कर उसे भेदवती बनाता है^२। विज्ञान का स्वरूप एक ही है, भिन्न भिन्न नहीं। योगाचार विज्ञानाद्वैतवादी हैं। उनकी दृष्टि पूरी अद्वैतवाद की है, परन्तु प्रतिभान—प्रतिभासित होनेवाले पदार्थों की भिन्नता तथा बहुलता के कारण एकाकार बुद्धि बहुल के समान प्रतीत होती है। बुद्धि में इस प्रतिभान के कारण किसी प्रकार का भेद उत्पन्न नहीं होता^३। इस विषय में योगाचारी विद्वान् प्रमदा का दृष्टान्त उपस्थित करते हैं। एक ही प्रमदा के शरीर को सन्यासी शव समझता है, कामुक कामिनी जानता है तथा कुत्ता उसे भक्ष्य मानता है। परन्तु वस्तु एक ही है। केवल कल्पनाओं के कारण वह भिन्न-भिन्न व्यक्तियों को भिन्न भिन्न प्रतीत होती है। वाला के समान ही बुद्धि की दशा है। एक होने

१ चित्तमात्रं न दृश्योऽस्ति, द्विधा चित्तं हि दृश्यते ।

प्राह्याप्राहकभावेन शाश्वतोच्छेदवर्जितम् ॥ (लकावतार ३।६५)

२ अविभागो हि बुद्ध्यात्मा विपर्यासितदर्शनैः ।

प्राह्याप्राहकसविस्तिमेदवानिव लक्ष्यते ॥ (स० सि० स० पृ० १२)

३ बुद्धिस्वरूपमेकं हि वस्त्वस्ति परमार्थतः ।

प्रतिभानस्य नानात्वाच्च चैकत्वं विहन्यते ॥ (स० सि० स० ४।२।६)

पर भी वह मान्य प्रतिमासिद्ध होती है। कर्त्तृ-कर्म विपर-विपरी वह सब स्वयं है।

विज्ञान के प्रमेद

विज्ञान का स्वरूप एक अगिध आधर का है परन्तु अवस्थामेद से व आठ प्रकार का माना जाता है। (१) बभुविज्ञान (२) धात्र-विज्ञान (३) प्राण विज्ञान (४) विग विज्ञान (५) कथ विज्ञान (६) मयीविज्ञान (७) क्रिष्ट मयीविज्ञान (८) कात्तय विज्ञान। इनमें आदिम सात विज्ञानों को प्रवृत्ति विज्ञान कहते हैं। जो आत्मन विज्ञान से ही उत्पन्न होती हैं तथा उरी में विलीन हो जाते हैं।

(१) — धात्रविज्ञान

प्रवृत्ति विज्ञान में बभुविज्ञान के उदात्त तथा स्वभाव का विरूपण आर्षव। 'मोवाचार गुमि' में दिया है। बभु के सहारे से जो विज्ञान प्राप्त होता है वा बभुविज्ञान कहलाता है। इस विज्ञान के तीन आधय हैं—

(१) बभु-जो विज्ञान के साव साव अस्तित्व में जाता है और साव ही साव विलीन होता है। अता तथा सर्वद हाथे के कारण बभु सहभू आधय है।

(२) मन जो इस विज्ञान की उत्पत्ति का पीछे आधय बनता है। मन मन समनन्तर आधय है।

(३) रूप इन्द्रिय मन तथा सारे निरर का बीच निरमें उदा विप्रयान रहता है वह सपयोयक आभव आत्मविज्ञान है। इन तीनों आधयों में बभु रूप (भीमिक) हाथे से रूपी आधय ६ तथा आय रूपों करनी आधय है। बभुविज्ञान का आत्मन का विपर लीन हैं। (१) कर्त्तृ—जीन पंत्त सात करि (२) गीबान (आग्नि)—हाथ दीर्घ वृत्त परिमन्त्रत करि। (३) विप्रति (विवा)—रैम रिमा केकवा, केठमा, दीवना आदि। बभुविज्ञान इन्ही विषयों का लीन कर उत्पन्न होता है। बभुविज्ञान के कम सा प्रकार के बभुताव मये हैं। (१) मयिपिवापन्मी (२) मयिपिवाप (३) मयिपिवाप (४) एक रूप (५) इह वा अग्नि का वा प्रान (६) रुद और अग्नि मन के विज्ञान कर्म के उपाय। इन्ही प्रकार बभुविज्ञान का गवान ही कम इन्द्रिय विज्ञान के भी आधय आत्मन कर्म करि मित्र मित्र हाथे है।

(२) मयीविज्ञान

वह अर्द्ध विज्ञान है। विज्ञान मन और विज्ञान हाथे लकर है। मयिपि

मोर्जों को धारण करने वाला जो आलय-विज्ञान है वही चित्त है। मन वह है जो अविद्या, अभिमान, अपने को कर्ता मानना तथा विषय की तृष्णा इन चार क्लेशों से युक्त रहता है। विज्ञान वह है जो कि आलम्बन की क्रिया में उपस्थित होता है। मनोविज्ञान का आश्रय स्वयं मन है। यह समनन्तर आश्रय है क्योंकि श्रोत्र आदि इन्द्रियों के द्वारा उत्पन्न होनेवाले विज्ञान के अनन्तर वही इन विज्ञानों का आश्रय बनता है। इसीलिये मन को 'समनन्तर' आश्रय कहते हैं। बीज आश्रय तो स्वयं आलय-विज्ञान ही है। इस विज्ञान का विषय पाँचों इन्द्रियों के पाँचों विज्ञान हैं जिन्हें साधारण भाषा में 'धर्म' कहा जाता है। मन के महायकों में मनस्कार, वेदना, सज्ञा, स्मृति, प्रज्ञा, श्रद्धा, रागद्वेष, ईर्ष्या आदि चैत्तिक (-चित्त-सम्बन्धी) धर्म हैं। मन के वैशेषिक कर्म नाना प्रकार के हैं जिनमें विषय की कल्पना, विषय का चिन्तन, उन्माद, निद्रा, जागना, मूर्च्छित होना, मूर्च्छा से उठना, कायिक-वाचिक-कर्मों का करना, शरीर छोड़ना (च्युति) तथा शरीर में आना (उत्पत्ति) आदि हैं। अलग ने मन की च्युति तथा उत्पत्ति के विषय में भी बहुत सी ऐसी सूक्ष्म वस्तुओं का विवेचन किया है जो आजकल के जीव-विज्ञान तथा मानस-शास्त्र (मनोविज्ञान) की दृष्टि से नितान्त महत्त्वपूर्ण तथा विवेचनीय है।

(३) क्लिष्ट मनोविज्ञान—

यह सप्तम विज्ञान है। यह विज्ञान तथा आलय विज्ञान—दोनों विज्ञानवादी दार्शनिकों के सूक्ष्म मनस्तत्त्व के विवेचन के परिणाम हैं। सर्वास्तिवादियों ने विज्ञान की विवेचना ६ प्रकारों की स्वीकृत की है, परन्तु योगाचार-मतानुयायी पण्डितों ने दो नवीन विज्ञानों को जोड़कर विज्ञानों की सख्या आठ मानी है। षष्ठ तथा सप्तम विज्ञान 'मनोविज्ञान' का अभिन्न अभिधान धारण करते हैं, परन्तु उनके स्वरूप तथा कार्य में पर्याप्त विभिन्नता विद्यमान है। षष्ठ विज्ञान 'मनन' की साधारण प्रक्रिया का निर्वाहक है। 'पञ्च इन्द्रिय विज्ञानों के द्वारा जो विचार या प्रत्यय उसके सामने उपस्थित किया जाता है, उसका वह मनन करता है, परन्तु वह यह विमर्श नहीं करता कि कौन से प्रत्यय आत्मा से सम्बन्ध रखते हैं और कौन अनात्मा से। 'परिच्छेद'-(विवेचन) का यह सप्तम व्यापार सप्तम विज्ञान का अपना विशिष्ट कार्य है। वह सदा इस कार्य में व्यापृत रहता

है बाहे प्राणी निर्मित हा बाहे यह किसी कारण से चेतनाहीन हो गया है। यह मनोविज्ञान छात्रों के 'आह्वार' का प्रतिनिधि है। यह आह्वार (आत्म विज्ञान के छात्र सभी प्रकार सम्मिलित रहता है) विश्व आह्वार ईश्वर के साथ अन्य मित्र मित्र हिस्से। मनोविज्ञान का विषय 'आत्म विज्ञान' का स्वरूप होता है यह विज्ञान अपनी आन्त रूपमा के सहारे आत्मविज्ञान को अपरिवर्तनीय जीव समझ बैठता है। आत्म विज्ञान सत्त परितर्कशील होने से जीव मित्र है परन्तु आह्वारमिमानी यह सत्त विज्ञान सत्त सत्त आत्मा मानने। लिए आह्वार करता है। इसके सहायक (छात्रों) में निम्नलिखित चैतन्य बलों की प्रकृति की जाती है—५ साधारण चित्तवर्ग प्रज्ञा, शोभ मोह, मा-अज्ञान, दृष्टि (आत्म किसी वस्तु के विषय में विषय ज्ञान), स्वप्न, बीजस्वप्न बीजस्वप्न (आत्मस्वप्न), मुक्तिस्मृति (विस्मरण), अर्धप्रज्ञा (अज्ञान) तथा विवेक (चित्त का इच्छा-अवस्था)। इस मनोविज्ञान की प्रमाणों द्वारा उपेक्षा की होती है। उपेक्षा का अर्थ है य उपेक्षा का अज्ञान, अविज्ञान उपेक्षा की दृष्टि। य उपेक्षा को उपेक्षा की होती है—अज्ञान (अधी बुद्धि) उपेक्षा तथा अज्ञान उपेक्षा। 'आह्वार उपेक्षा' की प्रमाणों इस सत्त विज्ञान में रहती है। विद्युत् आह्वार दोषक उत्पन्न होने के कारण यह निर्माण का उपयोग करता है। अज्ञान का अर्थ एक अज्ञान है एक एक निर्माण का विद्युत् प्रकाश हमारी दृष्टि के अग्रने उपस्थित नहीं होता। 'आह' की अज्ञानता मात्रा-मरीचिका के समान प्राम्ति उत्पन्न करती है। प्राणी अज्ञानता से छेकर अज्ञानता एक मात्र अज्ञान-मेह, विचार तथा आह्वार के विवेक को कारण करता हुआ सत्त परितर्कित होता रहता है। अज्ञान आह्वार को अपरिवर्तनीय अज्ञानता या अज्ञान है अज्ञान विद्यमान है विद्यमान जीव की अज्ञान। पूर्व मनोविज्ञान से पारंपरिक विज्ञान के लिए इसे द्विष्ट (अज्ञानों के पुत्र) मनोविज्ञान की छात्र की गई है। विज्ञान का यह द्विष्ट परितर्क माया जाता है।

(४) आत्म विज्ञान—

बीज-दर्शन में 'आत्म विज्ञान' की अज्ञानता समग्र महत्त्व रहती है।

१ अज्ञान—विज्ञानमात्राविधि पृ २२-२४।

.. तदाभित्ति प्रवर्तते।

तदासर्व मनो माय विज्ञानं मनवप्रपञ्चम्। (त्रिष्टिका, अध्याय ५)

अन्य दार्शनिकों ने विज्ञानवादियों पर इस सिद्धान्त के कारण बड़ा आक्षेप किया है, परन्तु विज्ञानवादियों ने इस स्वाभीष्ट सिद्धान्त की रक्षा के लिए बड़ी अच्छी युक्तियों का प्रदर्शन किया है। 'आलय-विज्ञान' वह तत्त्व है जिसमें जगत् के समस्त धर्मों के बीज निहित रहते हैं, उत्पन्न होते हैं तथा पुनः विलीन हो जाते हैं। इसी को आधुनिक मनोवैज्ञानिक 'सबकानशश माइन्ड' कहते हैं^१। वस्तुतः यह 'आत्मा' का विज्ञानवादी प्रतिनिधि माना जाता है यद्यपि दोनों कल्पनाओं में साम्य होते हुए भी विशेष वैषम्य है। इस विज्ञान को 'आलय' शब्द के द्वारा अभिहित किये जाने के (आचार्य स्थिरमति के अनुसार) तीन कारण हैं—

(क) 'आलय' का अर्थ है स्थान। जितने क्लेशोत्पादक धर्मों के बीज हैं उनका यह स्थान है। ये बीज इसी में इकट्ठे किये गये रहते हैं। कालान्तर में विज्ञान रूप से बाहर आकर जगत् के व्यवहार का निर्वाह करते हैं।

(ख) इसी विज्ञान से विश्व के समस्त धर्म (= पदार्थ) उत्पन्न होते हैं। अतः समस्त धर्म कार्य रूप से सम्बद्ध रहते हैं। इसीलिये उनका नाम 'आलय' (लय होने का स्थान) है।

(ग) यही विज्ञान सब धर्मों का कारण है। अतः कारण-रूप से सब धर्मों में अनुस्यूत होने के कारण से भी यह 'आलय' कहा जाता है। इन व्युत्पत्तियों के समर्थन में स्थिरमति ने 'अभिधर्मसूत्र' की निम्नलिखित गाथा को उद्धृत किया है^२—

सर्वधर्मा हि आलीना विज्ञाने तेषु तत्तथा ।

अन्योन्यफलभावेन हेतुभावेन सर्वदा ॥

अर्थात् विश्व के समस्त धर्म फलरूप होने से इस विज्ञान में आलीन (सम्बद्ध) होते हैं तथा यह आलयविज्ञान भी उन धर्मों के साथ सर्वदा हेतु होने से सम्बद्ध रहता है, अर्थात् जगत् के समस्त पदार्थों की उत्पत्ति इसी विज्ञान से होती है।

यह विज्ञान हेतुरूप है तथा समस्त धर्म फलरूप हैं।

१ Subconscious Mind.

२ तत्र सर्वसाक्लेकिकधर्मबीजस्थानत्वाद् आलयः । आलय स्थानमिदं पर्यायौ । अथवा आलीयन्ते उपनिवध्यन्तेऽस्मिन् सर्वधर्माः कायभावेन । यद्वाऽऽलीयते उपनिवध्यते कारणभावेन सर्वधर्मेषु इत्यालयः । (त्रिशिका भाष्य पृ० १८)

३. मध्यान्तविभाग पृ० २८ ।

अपरिवर्तनशील रहता है—सदा एकाकार, एकरस, परन्तु 'आलय-
आलय- विज्ञान परिवर्तनशील होता है। अन्य विज्ञान क्रियाशील हो या
विज्ञान = अपना व्यापार बन्द कर दे, परन्तु यह 'आलय विज्ञान' विज्ञान
आत्मा का सन्तत प्रवाह बनाये रखता है। इसकी चैतन्य धारा कभी
उपशान्त नहीं होती। यह प्रत्येक व्यक्ति में विद्यमान रहता है,
परन्तु यह समष्टि चैतन्य का प्रतीक है।

इसके साथ सम्बद्ध सहायक चैत धर्म पाँच माने गये हैं—(१) मनस्कार
(चित्त की विषय की ओर एकाग्रता), (२) स्पर्श (इन्द्रिय तथा विषय के साथ
विज्ञान का सम्पर्क), (३) वेदना (सुख-दुःख की भावना),
आलय- (४) सङ्गा (किसी वस्तु का नाम), (५) चेतना (मन की वह
विज्ञान के चेष्टा जिसके रहने पर चित्त आलम्बन की ओर स्वतः मुक्तता है
चैतधर्म [चेतना चित्ताभिसंस्कारो मनसश्चेष्टा। यस्यां सत्यात्मात्मलम्बनं
प्रति चेतसः प्रयन्द इव भवति, अयस्कान्तवशाद् अयं प्रत्यन्द-
वत्—स्थिरमति] जो वेदना 'आलयविज्ञान' के साथ सहायक धर्म है, वह
उपेक्षा भाव है जो अनिवृत्त तथा अव्याकृत माना जाता है। यह उपेक्षा (तट-
स्थता की भावना—न सुख, न दुःख की दशा) मनोभूमि में विद्यमान रहने वाले
आगन्तुक उपकलेशों से ढकी नहीं रहती। अतः वह प्राणियों को निर्वाण तक
पहुँचाने में समर्थ होती है। जिस विज्ञान का यह विश्व विजृम्भणमात्र माना गया
है वह यही आलयविज्ञान है।

पदार्थ समीक्षा—

योगाचारमतवादी आचार्यों ने विश्व के समग्र धर्मों (पदार्थों) का वर्गीकरण
विशेष रूप से किया है। धर्मों के दो प्रधान विभाग हैं—संस्कृत और असं-
स्कृत। संस्कृतधर्म वे हैं जो हेतुप्रत्यय-जन्य हैं—जो किसी कारण तथा सहायक
कारण से उत्पन्न होकर अपनी स्थिति प्राप्त करते हैं। असंस्कृतधर्म हेतुप्रत्यय-
जन्य न होकर स्वतः सिद्ध हैं। उनकी स्थिति किसी कारण पर अवलम्बित नहीं
होती। इन दोनों के अन्तर्गत अनेक अवान्तर वर्ग हैं। संस्कृतधर्मों के चार
अवान्तर विभाग हैं जिनकी गणना तथा संख्या इस प्रकार है—

(क) संस्कृतधर्म = ४१—(१) रूपधर्म = ११ (२) विस्त = ८ (३) का-
सिक = ५१ (४) विराविप्रसूत = २४ ।

(ख) असंस्कृतधर्म = २ । इस समग्र धर्मों की संख्या पूरी एक राश है ।
संस्कृतधर्मों के विस्तृत वर्णन के लिए यहाँ पर्याप्त स्थान नहीं है । अतः असंस्कृत
धर्मों के वर्णन से ही सन्तोष करना पड़ता है ।

असंस्कृतधर्म २ हैं—(१) अचक्षुः (२) प्रतिध्वन्यानिरोध, (३) अप्रति-
ध्वन्यानिरोध (४) अचक्षुः (५) छद्मवेदनविरोध तथा (६) छद्मता । इनमें प्रथम
तीन धर्म धर्मास्तित्वविधियों की कल्पना के अनुसार ही हैं । इसका वर्णन पिछले
परिच्छेद में हो चुके से इसकी पुनरावृत्ति आवश्यक है । बशर्त धर्मों की व्याख्या
संक्षेप में की जाती है—

(४) अचक्षुः—इस शब्द का अर्थ है उपेक्षा । उपेक्षा से अनिष्टप्रत्य भुक्त
या भुक्त की मानका का सर्वथा निरस्तार है । निष्ठानादियों के अनुसार 'अचक्षुः'
की दशा का समी साक्षात्कार होता है । जब छद्म और भुक्त छापन नहीं होते ।
वह वस्तु ध्यान में लेखकियों की मकामिति के समान की मानस स्थिति है ।

(५) छद्मता-विद्वान्-निरोध—

वह दशा तब प्राप्त होती है जब बोधी-निरोध—समापत्ति में प्रवेश करता है
और छद्म तथा वेदना के मानस धर्मों को विस्तृत अपने कर में कर लेता है ।
इन प्रथम पाँच असंस्कृत धर्मों को स्वतन्त्र मानना उचित नहीं है । क्योंकि छद्मता
के परिणाम से वे निम्न निम्न रूप हैं । 'छद्मता' ही इस विवर में परिष्कृत कारण
करती है और वे पाँचों धर्म इसी के आश्रित निष्पन्नमान हैं ।

(६) छद्मता—

'छद्मता' का अर्थ है 'छद्म' (जैसी वस्तु हो उसी तरह की स्थिति) का भ्रम ।
यहाँ निष्ठानादियों का वरमतात्त्व है । विरह के समय जहाँ का गित्य स्थायी धर्म
छद्मता ही है । 'छद्मता' का अर्थ है 'अविचारितता' अर्थात् वह पदार्थ जिसमें किसी
प्रकार का विचार न उत्पन्न हो । विचार हेतुप्राप्यवर्ण्य होता है । अतः 'छद्मता' के
असंस्कृत धर्म होने के कारण अविचारी होना स्वाभाविक है । इसी वरमतात्त्व के भूत

१ छद्मता अविचारधर्मवैशेषिक । x x x त्रितीय धर्मविशेष अष्टोत्तराश्व-
भाव विविधिते । (मन्त्रांत विभाग पृ ४१)

कोटि, अनिमित्त, परमार्थ और धर्मधातु पर्यायवाची शब्द हैं। भूत = सत्य + अविपरीत पदार्थ, कोटि = अन्त। इसके अतिरिक्त दूसरा ज्ञेय पदार्थ नहीं है अतः इसे भूतकोटि (सत्य वस्तुओं का पर्यवसान) कहते हैं^१। सब निमित्तों से विहीन होने के कारण यह अनिमित्त कहलाता है। यह लोकोत्तर ज्ञान के द्वारा साक्षात्कृत तत्त्व है—अतः परमार्थ है। यह आर्यधर्मों का सम्यक् दृष्टि, सम्यक् व्यायाम आदि श्रेष्ठ धर्मों का वारण (धातु) है—अतः इसकी सज्ञा 'धर्मधातु' है^२। इस तत्त्व का शब्दों के द्वारा यथार्थ-निरूपण नहीं हो सकता है। समस्त कल्पनाओं से विरहित होने से यही परिनिर्णय शब्द के द्वारा भी वाच्य होता है। आर्य असग ने निम्न-लिखित कारिका में जिस परमार्थ का निरूपण किया है वह तत्त्व यही 'तथता' है—

न सन्न न चासन्न तथा न चान्यथा न जायते व्येति न चावहीयते ।
न वर्धते नापि विशुध्यते पुनर्विशुध्यते तत्परमार्थलक्षणम् ॥

सत्ता-मीमांसा

योगाचार मत में सत्ता भाष्यमिक मत के समान ही दो प्रकार की मानी जाती है—(१) पारमार्थिक और (२) व्यावहारिक। व्यावहारिक सत्ता को विज्ञान-

१ भूत सत्यमविपरीतमित्यर्थ । कोटि पर्यन्त । यत परेणान्यत् ज्ञेय नास्ति अतो भूतकोटि भूतपर्यन्त । (स्थिरमति की टीका, मध्यान्तविभाग पृ० ४१)

२ यही 'तथता' 'भूत-तथता' के नाम से भी अभिहित होती है। अश्वघोष ने 'महायानश्रद्धोत्पादशास्त्र' में इस तत्त्व का विशेष तथा विशद प्रतिपादन किया है। ये अश्वघोष, कवि अश्वघोष से अभिन्न माने जाते हैं, परन्तु 'तथता' का इतना विस्तार इतना पहले होना संशयास्पद है। 'तथता' विज्ञानवादी तत्त्व है। परन्तु अश्वघोष को विज्ञानवादी मानना युक्तियुक्त नहीं प्रतीत होता। वैभाषिकमत के ग्रन्थों की रचना के लिए जो संगीति बुलाई गई थी उसका कार्य अश्वघोष की अध्यक्षता तथा सहायता से ही सम्पन्न हुआ। अतः ये सर्वास्तिवादी ही थे। तिब्बत में कई ग्रन्थों की पुष्पिका में इन्हें सर्वास्तिवादी स्पष्ट कहा गया है। इनके मत के लिये द्रष्टव्य Yamakami Sogen-Systems of Buddhist Thought (Chapter VII pp 252-267)

बाकी आचार्यों की भाँति में विभक्त करते हैं—(१) परिकल्पित सत्ता और (२) परतन्त्र सत्ता। अर्थात् वैधान्तियों के समान ही विज्ञानवादियों का कथन है कि अणु का समस्त व्यवहार आरोप का उपकार के ऊपर अवलम्बित रहता है। वस्तु में अणु के आरोप की अवधारण करते हैं—जैसे रज्जु में कर्प का आरोप। इस दृष्टान्त में कर्प का आरोप मिथ्या है क्योंकि रज्जु ही स्वयं में पूर्ण अर्थात् परिस्थिति में इस प्रामाण्य का निराकरण हो जाता है। और रज्जु का रज्जुत्व हमारे सामने उपस्थित हो जाता है। अर्थात् रूप की भाँति का ज्ञान परिकल्पित है। रज्जु की सत्ता परतन्त्र सत्ता से अभिहित की जाती है। यह वस्तु जिससे रज्जु बनकर तैयार हुई है परिमित्व सत्ता कहलावेगी।

संस्कृतसार सूत्र में भी परमार्थ और संवृति का भेद दिखाया गया है। परन्तु माध्यमिक मतों में इस विषय का जितना विवेचन है उतना सूत्रम विवेचन इस ग्रन्थ में नहीं मिलता। संवृति-सत्ता (व्यवहारिक सत्ता) परिष्कारावतार कल्पित तथा परतन्त्र सत्ता स्वभाव के साथ सदा सम्बन्ध रहता सूत्र में है। इन दोनों प्रकार के ज्ञान होने के बाद ही प्रतिनिपत्य ज्ञान विनिश्चय होता है। परमार्थ सत्य का सम्बन्ध इसी ज्ञान से है। परमार्थ सत्ता का ही नामान्तर 'मूलवेदि' है। संवृति सत्ता का प्रतिनिधिमय है। संवृति का अर्थ है बुद्धि, जो दो प्रकार की मानी गयी है—

(१) प्रविचय बुद्धि और (२) प्रतिज्ञापिका बुद्धि। प्रविचय बुद्धि से पदार्थों के पदार्थ रूप का ग्रहण विधा जाता है। शून्यवादियों के समान ही सब पदार्थ सत्, अणु आदि पदार्थों की ओर से सदा मुख रहते हैं^१। संस्कृतसार सूत्र का स्पष्ट कथन है कि बुद्धि से पदार्थों की निवचन करने पर उनका कोई भी स्वभाव ज्ञानमोक्ष नहीं होता। इसीलिए विषय के समस्त पदार्थों की लक्ष्यहीन (अन मिश्रित्व) तथा स्वभावहीन (निःस्वभाव) मानना ही पड़ता है^२। वस्तु-तत्त्व का यह विवेचन प्रविचय बुद्धि का धर्म है।

१ संस्कृतसारसूत्र पृ. १२२।

२ बुद्ध्या निवच्यमाणाणां स्वभावो नावधार्यते।

उत्साहनमिच्छामास्ते विन्त्यमाणाश्च वैश्रिताः॥

प्रतिष्ठापिका बुद्धि से भेद-प्रपञ्च आभासित होता है तथा अमत् पदार्थ सत् रूप से प्रतीत होता है। इस प्रतिष्ठापन व्यापार को 'समारोप' कहते हैं। लक्षण,

इष्ट, हेतु और भाव—इन चारों का आरोप होता है। सारांश यह

प्रतिष्ठापिका है कि जो लक्षण या भाव वस्तु में स्वयं उपस्थित न हो उसको बुद्धि कल्पना करना प्रतिष्ठापन कहलाता है। लोक-व्यवहार के मूल में

यही प्रतिष्ठापन व्यवहार सदा प्रवृत्त रहता है। इस प्रतिष्ठापिका

बुद्धि का अतिक्रमण करना योगी जन का प्रधान कार्य है। बिना इसके अतिक्रमण किये हुए वह द्वन्द्वातीत नहीं हो सकता और निर्वाण की पदवी को प्राप्त नहीं कर सकता। परिकल्पित तथा परतन्त्र सत्य में परस्पर भेद है। परिकल्पित केवल निर्मूल कल्पनामोत्र है। परन्तु परतन्त्र बाह्य सत्य सापेक्ष है।

परतन्त्र उतना दूषणीय नहीं होता। परन्तु परिकल्पित सत्य भ्रान्ति का कारण है। परतन्त्र शब्द का ही अर्थ है दूसरे के ऊपर अवलम्बित होने वाला।

इसका तात्पर्य यह है कि परतन्त्र सत्ता स्वयं उत्पन्न नहीं होती परतन्त्रसत्ता अपितु हेतु-प्रत्यय से उत्पन्न होती है। परिकल्पित लक्षण में ग्राह्य ग्राहक भाव का स्पष्ट उदय होता है परन्तु भेद की कल्पना नितान्त भ्रान्त है।

ग्राहक भाव और ग्राह्य भाव दोनों ही परिकल्पित हैं, क्योंकि विज्ञान एकाकार रहता है, उसमें न तो ग्राहकत्व है और न ग्राह्यत्व है। जब तक यह ससार है तब तक यह द्विविध कल्पना चलती रहती है। जिस समय ये दोनों भाव निवृत्त हो जाते हैं उस समय की अवस्था परिनिष्पन्न लक्षण कही जाती है। परतन्त्र सदा परिकल्पित लक्षण के साथ मिश्रित होकर हमारे सामने उपस्थित होता है। जिस समय उसका यह मिश्रण समाप्त हो जाता है और वह अपने विशुद्ध रूप में प्रतीत होने लगता है वही उसकी परिनिष्पन्नावस्था है। अतः इस अवस्था को प्राप्त करने के लिये कल्पना को सदा के लिये विराम देना चाहिये। बिना कल्पना के उपशम हुए परमार्थ तत्त्व की प्रतीति कथमपि नहीं होती।

आचार्य असंग ने महायान सूत्रालंकार में सत्य के इन तीन प्रकारों का वर्णन वडे ही सुन्दर ढंग से किया है—१—परिकल्पित सत्ता वह है जिसमें किसी वस्तु का नाम या अर्थ अथवा नाम का प्रयोग सकल्प के द्वारा किया

काम' । २—परतन्त्र सत्ता वह है जिसमें प्राग् बीर सत्ता के प्रहक के तीनों लक्षण कल्पना के ऊपर अवलम्बित हों । प्राग् के विषय में तीन भेद अर्थों ने स्वीकार किये हैं (क) पदमास (शब्द) अस्संगका (ग) अर्थांश (अर्थ) (ग) देहमास (शरीर) । प्रहक के मत भी तीन भेद होते हैं—(क) मम (क) तन्माह (बहुवचन भावि पौत्र इन्द्रिय विज्ञान), (ग) विकल्प । प्राग् बीर प्रहक के ये तीनों भेद जिस अवस्था में उत्पन्न होते हैं उस अवस्था को सत्त परतन्त्र सत्ता कही जाती है^१ ।

३—परिनिवृत्त वस्तु वह है जो मात्र बीर कामान से लसी प्रकार अतीत है जिस प्रकार होमों के मिश्रित रूप से । वह शुद्ध बीर शुद्ध की कल्पना से मिलान्त मुक्त है^२ । इसी का दूसरा नाम 'तत्त्व' है जिस प्राप्ति कर लेने पर मयवाह शुद्ध समास (तत्त्व को प्राप्त होनेवाला व्यक्ति) के नाम से प्रसिद्ध हुए । वह परमार्थ अद्वैतरूप है । इसके स्वरूप का वर्णन करते समय आचार्य अर्थों का कथन है कि वह परमव्यापक पौत्र प्रकार से व्योम रूप है—अव-असत्, तत्वा-अतत्वा, जन्म-मरण, कृष्ण-शुद्धि, शुद्धि-अशुद्धि—इन पौत्रों कल्पनाओं से वह तत्त्व मिश्रान्त मुक्त है । एक दूसरे प्रसङ्ग में अर्थों की उक्ति है कि बोधिलक्ष्य सत्त्वशुद्ध शुद्ध (शुद्ध के लक्ष्मी स्वरूप को जानने वाला) तभी क्या का सत्त्व है जब वह शुद्धता के इन त्रिविध प्रकारों से महीभौति परिनिवृत्त हो जाता है । शुद्धता के तीन प्रकार हैं —

१ जना नामाधर्मस्व वाग्ध्व प्रवृत्तता न वा ।

असंख्यनिमित्त हि परिकल्पितशब्दम् ॥ (महाभाष्य सूत्रार्थपर ११।२९)

२ त्रिविध त्रिविधाभासी प्राज्ञाप्रहकशब्दः ।

अमुत्परिकल्पो हि परतन्त्रस्य लक्षणम् ॥ (यही ११।४)

३ अमूल्यमवस्था वा न आवागमनसमानता ।

अवाप्तरागान्ताऽवस्था न परिनिवृत्तलक्षणम् ॥ (यही ११।४१)

४ न सत् न वास्तव तत्वा न वाग्यता न अवस्था नैकिक न वावहीनते ।

न वर्धते नापि निशुष्यते पुन निशुष्यते उत्तरमावर्तलक्षणम् ॥

(य सु १।१)

(क) अभावशून्यता—अभाव का अर्थ उन लक्षणों से हीन होने का है जिनको हम साधारण कल्पना में किसी वस्तु के साथ सम्बद्ध मानते हैं (परिकल्पित) ।

(ख) तथाभावशून्यता—वस्तु का जो स्वरूप हम साधारणतया मानते हैं वह नितान्त असत्य है । जिसे हम साधारण भाषा में घट नाम से पुकारते हैं उसका कोई भी वास्तविक स्वरूप नहीं (परतन्त्र) ।

(ग) प्रकृतिशून्यता—स्वभाव से ही समग्र पदार्थ शून्यरूप हैं (परिनिष्पन्न) ।

सम्यक्सम्बोधि का उदय तभी हो सकता है जब बोधिसत्त्व इन त्रिविध सत्याँ के ज्ञान से सम्पन्न होता है^१ ।

आचार्यों के उपरिनिर्दिष्ट मतों के अनुशीलन करने से स्पष्ट है कि योगाचार-मत में सत्य तीन प्रकार का होता है^२ । माध्यमिकों की द्विविध सत्यता के साथ इनकी तुलना इस प्रकार की जाती है—

माध्यमिक

योगाचार

(१) सृष्टि सत्य { परिकल्पित
परतन्त्र

(२) परमार्थ सत्य = परिनिष्पन्न ।

परिकल्पित सत्य वह है जो प्रत्ययजन्य हो, कल्पना के द्वारा जिसका स्वरूप आरोपित किया गया हो तथा सच्चा रूप हमारी दृष्टि से अगोचर हो^३ ।

‘परतन्त्र’ हेतुप्रत्ययजन्य होने से दूसरे पर आश्रित रहता है, जैसे लौकिक प्रत्यक्ष से गोचर घट पटादि पदार्थ । ये सृष्टिका, कुम्भकारादि के संयोग से उत्पन्न होते हैं । अतः इनका स्वविशिष्ट रूप नहीं होता । ‘परिनिष्पन्न’ सच्चा अद्वैत वस्तु

१ अभावशून्यतां ज्ञात्वा तथा-भावस्य शून्यताम् ।

प्रकृत्या शून्यतां ज्ञात्वा शून्यज्ञ इति कथ्यते ॥ (म० सू० १४।३४)

सत्ता का विवेचन वसुवन्धु ने भी विज्ञप्तिमातृतासिद्धि में विशेष रूप से किया है । देखिये—(त्रिशिका पृ० ३९-४२)

२ कल्पितं परतन्त्रश्च परिनिष्पन्न एव च ।

अर्थादभूतकल्पाच्च द्रव्याभावाच्च कथ्यते ॥ (मैत्रेयनाथ)

३ कल्पित, प्रत्ययोत्पन्नोऽनभिलाष्यश्च सर्वथा ।

परतन्त्रस्वभावो हि शुद्धलौकिकगोचर ॥

का ज्ञान है। परिमितगन्ध का ही वृक्ष का नाम तथा परमार्थ धारि है। इस प्रकार विज्ञानवादी पक्ष का उत्तरापी है।

(ग) समीक्षा

विज्ञानवाद को समीक्षा करने बौद्ध सम्प्रदायों ने भी की है परन्तु इसकी मार्मिक तथा व्यापक समीक्षा ब्रह्मण दमरुविक्रमों ने की है, विशेषतः कुमारिल भट्ट तथा आनन्द्य शंकर ने। बादरायण ने तर्कपाद (ब्रह्मसूत्र २।२) में सुखं ऐति है अपने मन्त्रेय का प्रदर्शन किया है जिसका भाष्य लिखते समय शंकराचार्य ने यही विस्तार के साथ विज्ञानवाद की मौखिक बारम्बारों का वर्णन किया है। रामवर भाष्य में निरात्मकत्ववाद का वर्णन अवलम्बित संक्षिप्त है परन्तु भट्ट कुमारिल ने दशोक्तार्थिक में बड़े विस्तार तथा तर्क कुशलता से बोधवार के मनों की व्याख्याओं को आन्तर्हित किया है। मैथिलिकों में वाचस्पति मिश्र अवलम्बित तथा उद्भवनाचार्य का वर्णन बड़ा ही मौखिक तथा मार्मिक है। स्वामात्म्य से संक्षिप्त समीक्षा से ही यहाँ संतोष किया जाया है।

(१) कुमारिल का मत

विज्ञानवाद ध्वन्यवादियों के समान ही विविध सत्यता का पक्षपाती है—संज्ञा सत्य तथा परमार्थ सत्य। कुमारिल का आशय संज्ञासत्य की बारम्बार पर है। संज्ञा सत्य को सत्य मानकर भी उसे मिथ्या माना जाया है, वह विकल्पित तर्क की कसौटी पर नहीं ठिक पड़ता। जब संज्ञा का ही अर्थ मिथ्या है तब वह सत्य का प्रश्न किस प्रकार हो सकता है? यदि वह सत्यरूप है तो उसे मिथ्या कैसे माना जावेगा? 'संज्ञासत्य' की व्याख्या ही विशेषी होने से स्पष्ट है। यदि कहा जाय कि दूरार्थ और परमार्थ में 'सत्यता' सामान्य बर्ण है तो वह धर्म निश्चय है जैसे वृक्ष और पितृ में 'वृक्षत्व' सामान्य बर्ण। वृक्षत्व ता केवल वृक्ष में ही है सिंह में नहीं। तब इसे दोनों वस्तुओं का सामान्य बर्ण कैसे स्वीकार किया जाय?

१ कम्पिजे स्वभार्यक तत्त्व अवलम्बितगन्धता।

स्वमाक परिमितगन्धाधिक्यपदानमीश्वरः ४ (अष्टान्तविम्वय पृ १६)

२ ब्रह्मसूत्र भाष्य २।२

३ दृष्टव्य भीमांसाधूत १।१।५

४ दशोक्तार्थिक, पृ २१०-२१० (बौद्धभाष्य संस्करण पृ ५२१)

यथार्थ वात तो यह है कि जिस वस्तु का अभाव है, वह सदा अविद्यमान है। 'संवृतिसत्य' और जो वस्तु सत्य है, वह परमार्थतः सत्य है। अतः सत्य पृथक् है और मिथ्या अलग है। एक ही साथ दोनों का मेलना खड़ा करना कथमपि उचित नहीं है। इसलिए सत्य एक ही प्रकार का होता है—परमार्थ सत्यरूप में। 'संवृति सत्य' की कल्पना कर उसे द्विविध रूप का मानना भ्रान्तिमात्र है^१।

विज्ञानवाद जगत् को सांघातिक सत्य मानता है। जगत् के समस्त पदार्थ मृगमरीचिका तथा गन्धर्वनगर के अनुरूप मायिक हैं। जाग्रत् पदार्थ भी स्वप्न में अनुभूत पदार्थ के सदृश ही काल्पनिक, सत्ताहीन, निराधार, स्वप्नका तथा भ्रान्त है। यह सिद्धान्त यथार्थवादी मीमांसकों के आक्षेप का रहस्य प्रधान विषय है। शावर भाष्य में जाग्रत् तथा स्वप्न का पार्थक्य स्पष्टतः प्रतिपादित किया गया है। स्वप्न में विपर्यय का ज्ञान अनुभव सिद्ध है। स्वप्न दशा में मनुष्य नाना प्रकार की वस्तुओं का (घोड़ा, हाथी, राजपाट, भोग, विलास आदि) अनुभव करता है, परन्तु निद्राभङ्ग होने पर जाग्रत् अवस्था में आते ही ये वस्तुयें अतीत के गर्भ में विलीन हो जाती हैं। न घोड़ा ही रहता है, न हाथी ही। शय्या पर लेटा हुआ प्राणी उसी दशा में अपने को पढ़ा पाता है। अतः इस विपर्यय ज्ञान (विपरीत वस्तु के ज्ञान) से स्वप्न को मिथ्या कहा जाता है। परन्तु जाग्रत् दशा का ज्ञान समानरूप से बना रहता है। कभी उसका विपर्यय ज्ञान नहीं पैदा होता। अतः जाग्रत् को स्वप्न के प्रत्यय के समान निरालम्ब मानना कथमपि न्यायसिद्ध नहीं है^२। कुमारिल ने इस आपेक्ष को नवीन तर्क से पुष्ट किया है। प्रतियोगी के दृष्ट होने पर जाग्रत् ज्ञान को मिथ्या

१ तस्माद् यन्नास्ति नास्त्येव यस्त्वस्ति परमार्थतः । ॥

तत्सत्यमन्यन्मिथ्येति न सत्यद्वयकल्पना ॥ १० ॥

(श्लोकवार्तिक-पृ० २१९)

२ स्वप्ने विपर्ययदर्शनात् । अविपर्ययाच्चेतरस्मिन् । तत्सामान्यादितरत्रापि भविष्यतीति चेत् × × × सनिद्रस्य मनसो दौर्बल्यान्निद्रा मिथ्याभावस्य हेतुः । स्वप्नादौ स्वप्नान्ते च सुषुप्तस्याभाव एव ।

(शावर भाष्य, १।१५, पृ० ३०)

कहा जा सकता है। स्वप्न का प्रतिबोधी अनुभव से सिद्ध है, पर
 ज्ञान का प्रतिबोधी नहीं अनुभूत नहीं होता। तब
 पदार्थों की प्रत्यक्ष स्तम्भ देखते हैं वह सब स्तम्भ ही रहता है।
 स्वप्न अपना स्वल्प बहलकर किसी ऐसे पदार्थ के रूप में हमारे साम-
 नही आता। अतः प्रतिबोधी के म बोध करने से हम ज्ञान का
 को सिद्ध नहीं मान सकते। इसके अन्तर में योगाचार का समाधान है कि बोधि
 की बुद्धि प्रतिबोधि होती है। अर्थात् बोधी लोग अपने आध्यात्मिक ज्ञान के सब
 ज्ञान द्वारा के सिद्धान्त का अनुभव करते हैं। परन्तु कुम्भारित इस ठीक।
 सत्यता को स्वरूप अस्वीकार करते हैं। वे कहते हैं—इस जन्म में कोई को
 नहीं देखा मना किसी बुद्धि में ज्ञान का ज्ञान सिद्ध हो। बोधी को अज्ञान
 को प्राप्त करनेवाले मानों को देखा कहा होगा। उसे मैं नहीं जानता।^१ 'बोधि
 की बुद्धि बाधबुद्धि होती है' इसका तो कोई उदाहरण मिलता नहीं। परन्तु हमारा
 बुद्धि की को यह प्रतीति है कि को अनुभूत है वह निश्चय है (जो प्रतीति।
 विषय) इसके लिए उदाहरणों को नहीं है।^२

स्वप्न की परीक्षा कठिनाती है कि स्वप्न का ज्ञान विरासम्भन है नहीं। स्वप्न
 जन्म में भी बाह्य आसम्भन उपस्थित रहता है। वैशान्तर या काशान्तर में वि-
 वाद्य वस्तु का अनुभव किता जाता है वही स्वप्न में स्मृतिक्रम से
 स्वप्न ज्ञान उपस्थित होती है कि मावों वर्तमान वेदा तथा वर्तमानकाल में
 का आधार वह कितागोष्ठ हो। स्वप्न की स्मृति केवल इस जन्म की कठ-
 मावों पर ही अवलम्बित नहीं रहती, प्रत्युत वह जन्मान्तर में
 अनुभूत पदार्थों पर भी आधारित रहती है। अतः स्वप्न का बाह्य आसम्भन
 अवरम रहता है। अतः देखा में आन्ति के लिए भी बाहरी आसम्भन निश्चय

१ शतकमार्तिक विरासम्भनवाद् श्लोक ८८-९।

२ इस जन्म में वैशान्तिम तावदुपलम्बते।

शोम्भनस्वापतावां तु न विद्या किं न विद्यति यः (वही श्लोक ९४)

३ वही (श्लोक ९५९९)

४ स्वप्नप्रतिप्रत्यये वादार्थ सर्वथा नहि गैष्यते,
 सर्वसासम्भनं बाह्यं वैशान्तिमान्वाधारयम्।

रहता ही है। भिन्न भिन्न स्थानों पर अनुभूत पदार्थों के एकीकरण से भ्रान्ति उत्पन्न होती है। उस भ्रान्ति के लिए भी भौतिक आधार अवश्यमेव विद्यमान रहता है। जल का अनुभव हमने अनेक बार किया है तथा सूर्य के किरणों से सन्तप्त घालुका राशि का भी हमने प्रत्यक्ष किया है। इन दोनों घटनाओं को एक साथ मिलाने से मृग-मरीचिका का उदय होता है। अतः भ्रान्ति नाम देकर जिसे हम निराधार समझते हैं वह भी निराधार नहीं है। उसके लिये भी आधार—आलम्बन है। अतः ज्ञान को निरालम्बन मानना युक्तियुक्त नहीं प्रतीत होता है।

योगाचार मत में विज्ञान में भिन्नता की प्रतीति होती है। कुमारिल का पूछना है कि अद्वैत विज्ञान में भेद कैसे उत्पन्न हुआ ? वासना भेद से यह विज्ञान-भेद सम्पन्न होता है, यह ठीक नहीं। वासनाभेद का कारण क्या ज्ञान की है ? यदि ज्ञानभेद इसका कारण हो, तो अन्योन्याश्रय दोष विचित्रता उपस्थित होता है—वासना के भेद से विज्ञानभेद तथा विज्ञान का प्रश्न के भेद से वासनाभेद। फलतः विज्ञान में परस्पर भेद समझाया नहीं जा सकता। ज्ञान नितान्त निर्मल है। अतः उसमें स्वतः भी भेद नहीं हो सकता^२। वासना की कल्पना मानकर विज्ञानवादी अपने पक्ष का समर्थन करते हैं। एक क्षण के लिए वासना का अस्तित्व मान भी लिया जाय, तो वासना ग्राहक (ज्ञाता) में भेद उत्पन्न कर सकती है, परन्तु ग्राह्य (ज्ञेय, विषय) में भेद क्योंकि उत्पन्न होगा^३ ? विषय—घट, पट आदि—विज्ञान के ही रूप माने जाते हैं, तब घटा वज्र से भिन्न कैसे हुआ ? घोड़ा हाथी से अलग कैसे हुआ ? एकाकार विज्ञान के रूप होने से उनमें समता होनी चाहिए, विषमता नहीं। वासनाजन्य यह विषयभेद है, यह कथन प्रमाणभूत नहीं है, क्योंकि यह बाह्य

जन्मन्येकत्र वा भिन्ने तथा कालान्तरेऽपि वा,

तद्देशो वाऽन्यदेशो वा स्वप्नज्ञानस्य गोचर ॥ (वही, श्लोक १०७, १०८)

१ पूर्वानुभूततोय च रश्मितसोषर तथा ।

मृगतोयस्य विज्ञाने कारणत्वेन कल्प्यते ॥ (वही, श्लोक १११)

२ वही (श्लोक १७८-१७९)

३ कुर्यात् ग्राहकभेद सा ग्राह्यभेदस्तु किं कृत ।

सवित्या जायमाना हि स्मृतिमात्र करोन्वसौ ॥ (वही, १८१)

वासना' के स्वरूप से विरोधी है। वासना है वना। पूर्ण अनुमत्त से उत्पन्न संस्कार मिश्रित (पूर्वानुमत्तवर्धित-संस्कारों वासना)। एवं वह केवल स्मृति उत्पन्न कर सकती है। वास्तवतः अमलमूलक वास्तव्यविषय पदार्थों का अनुमत्त वह कबमपि नहीं कर सकती। अतः वासना विषय की मित्रता को अस्वीकारित सिद्ध नहीं कर सकती।

विज्ञान के समिके होने से तथा उसके द्वारा के पीछे उसकी सत्ता के किसी भी बिंदु के न मिलने से वास्तव (वास्तविक जिसमें सर्वज्ञ को वास्तव) तथा वास्तविक

('वासना का उत्प्रेषण शून्य') में परस्पर एक-दूसरे में वासना का नहीं होता । 'तब दोनों में 'वासना' बेशिष्ट होगी । 'वासना'

आयुष्मन् का भौतिक अर्थ है किसी वस्तु में वयस का सम्मेलन (जैसे अपने को फूल से वाचना)। यह उगी 'सम्मेल' है जब दोनों पदार्थों

की एकव्यक्ति स्थिति हो। बीहमर में पूर्वराज की वासना उत्पन्न होने में संशयित
मांसी जाती है। परन्तु यह सम्भव कैसे हो सकता है। पूर्वराज के होने पर

चत्तरखण है अलुत्पन्न और चत्तरखण की स्थिति होने पर पूर्वखण विनष्ट हो गया है। फलतः दोनों खणों के सम्बन्ध व्यवस्थान न होने से बाधना सिद्ध नहीं हो

सकती। शक्ति होने के कारण दोनों का व्यापार भी परस्पर नहीं हो सकता। जो वस्तु स्वयं गन्ध हो रही है वह गन्ध हमेशाभी दूसरी वस्तु के साथ कैसे मिलित

कौ क्या समझती है ? सच में अधिक उनकी स्थिति माथवे पर ही यह सम्भव हो
सकता है ? मूल आरोप तो बाता कौ सत्य न मानने पर है । बापुना के स्वर्ग

बहुतेक ठहरी उरुअर कोई न कोई मित्ब स्वास्ती आचार मानना पड़ेय । उन्ही उरुअर संक्रमण ह । उरुअर ह । आचार की उरुअर एहने पर ही वासना का संक्रमण

समझना था उच्छ्वास है। लोक में ऐसा जाता है कि साक्षा के रूप से फल को सीधे पर उच्छ्वास फल भी वही रूप था होता है। वहाँ प्रथम साक्षा के व्यवहार में ही उस में समावेश होता है। जहाँ समावेश के विना समावेश ३३।

१. कृषिकेयु न विरायु विनायी न विरामये ।

२ अस्व त्ववस्थितौ ह्यत्र ह्यभ्याम्प्राणैष पुण्यते
न त्वत्त्वं वत्सङ्गाचारो वाच्यतापि स एष वा ।

तुम्हारे बाल्यकाल के दोस्तों के साथ मिलकर
 तुम्हारे बाल्यकाल के दोस्तों के साथ मिलकर
 तुम्हारे बाल्यकाल के दोस्तों के साथ मिलकर ॥ (बहरी, बाल्यक १९९-२)

1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 26

परन्तु विज्ञानवाद में स्थायी ज्ञाता के न रहने से वासना का संक्रमण ही कैसे हो सकता है ? फलतः 'वासना' मानकर जगत् के पदार्थों की भिन्नता सिद्ध नहीं की जा सकती ।

२—विज्ञानवाद के विषय में आचार्य शंकर

शंकराचार्य ने विज्ञानवाद के सिद्धान्तों की मोमसा चढ़ी भाँसिकता के साथ की है । बाह्यार्थ की सत्ता का अनिपेध करते समय योगाचार की युक्तियों का खण्डन चढ़ी तर्ककुशलता के साथ किया है । प्रत्येक बाह्यार्थ की वाह्यार्थ की अनुभूति में बाह्यपदार्थ की प्रतीति होती है, इसका उपलब्धि उपलब्धि कथमपि नहीं किया जा सकता । घट का ज्ञान करते समय विषय-रूप से घट उपस्थित हो ही जाता है । जिसकी साक्षात् उपलब्धि हो रही है उसका अभाव कैसे माना जा सकता है ? उपलब्धि होने पर उस वस्तु का अभाव मानना उसी प्रकार विरुद्ध होगा जिस प्रकार भोजन कर तृप्त होनेवाला व्यक्ति यह कहे कि न तो मैंने भोजन किया है और न मुझे तृप्ति हुई है । जिसकी साक्षात् प्रतीति होती है उसको असत्य बतलाना तर्क तथा सत्य दोनों का गला घोटना है । साधारण लौकिक अनुभव बतलाता है कि घट, पट आदि पदार्थ ज्ञान से अतिरिक्त बाहरी रूप में विद्यमान रहते हैं । विज्ञानवादी भी इस तथ्य को अनगीकृत नहीं कर सकता । वह कहता है कि विज्ञान बाहरी पदार्थ के समान प्रतीत होता है । यह समानता की धारणा तभी सिद्ध हो सकती है जब बाहरी वस्तुओं की स्वतन्त्र सत्ता हो । विज्ञान घट के समान प्रतीत होता है—इसका तात्पर्य यह है कि घट भी विज्ञान से अतिरिक्त है तथा सत्तावान् है । कोई भी यह नहीं कहता कि देवदत्त, वन्ध्यापुत्र के समान प्रकाशित होता है, क्योंकि वन्ध्यापुत्र नितान्त असत्य पदार्थ है । असत् पदार्थ के साथ-सादृश्य धारण करने का प्रश्न ही उपस्थित नहीं होगा । अतः विज्ञानवादी को भी अपने मत से ही बाह्यार्थ की सत्यता मानना नितान्त युक्ति-युक्त है ।

१ 'यदन्तर्ह्येयरूपं तद् बहिर्विदवभासते इति । तेऽपि सर्वलोकप्रसिद्धा बहिरवभासमाना सविदप्रतिलभमाना प्रत्याख्यातुकामाश्च बाह्यमर्थं बहिर्वदिति वत्कारकुर्वन्ति' । (ब्रह्मसूत्र २।१।२८ शंकरभाष्य)

अर्थ तथा उपाय ज्ञान सदा मिश्र होते हैं :—यद्यपि यद्य-ज्ञान एक ही स-
 नहीं है। 'यद्यपि ज्ञान' तथा 'यद्यपि ज्ञान'—यहाँ ज्ञान की दृष्टि बड़ी हुई।

परन्तु विरोध रूप से यद्यपि यद्यपि मिश्रता है। शुद्ध ग-
 अर्थ-ज्ञान और कृष्ण गण—यहाँ ज्ञान में कोई भ्रम नहीं, विरोध-
 की मिश्रता शुद्धता तथा कृष्णता में ही भ्रम विद्यमान है। अतः अर्थ त-
 ज्ञान वा मेव स्पष्ट है। दोनों को एक-दूसरे (बैते विरोध-
 कहते हैं) नहीं माना जा सकता।

स्वप्न और जागरित का अन्तर

साहचर्य का विरस्य करने वाले विज्ञानवादी को जागरित दशा में अ-
 भूतमान पदार्थों को उत्तरीय मानना पड़ता है। जब कतकी दृष्टि में स्वप्न।
 अज्ञान वस्तु और जागरित दशा में अज्ञानमान वस्तु में किसी अन्तर का भे-
 नहीं है। परन्तु दोनों वस्तुओं में इतना स्पष्ट वैषम्य हीन पड़ता है कि दोनों
 को एक माना नहीं जा सकता। वैषम्य क्या है? बाह्य तथा बाह्य का अन्तर
 स्वप्न की वस्तु बाह्य पर जागृत हो जाती है। स्वप्न में किसी में ऐसा कि वा-
 बड़े मारी जन-समुदाय में व्याप्तमान वे रहा जा- परन्तु बाह्य पर वह अपने-
 वसी कारणा पर अपने- सुपचार लेते हुए पाता है। व तो जन-समुदाय में वा-
 है, व अपने- करने के लिए रुक जाता है। जब उसे निद्रा के कारण अपने नि-
 के मान्य होने की भांति का लगे पता चलता है। वहाँ बाह्य पर स्वप्न के
 अज्ञान का सब बाह्य (विरोध) उपस्थित होता है। जागरित में तो ऐसा कर्म-
 भी नहीं होता। जागरित दशा की अज्ञान वस्तुएँ (यद्यपि, अन्ते तथा बीजतः)
 किसी भी दशा में जागृत नहीं होती हैं। अतः जागरित ज्ञान को स्वप्न के समान
 कहना नहीं मारी भूल है। यदि दोनों एक समान ही होते तो स्वप्न में कोई
 पर अन्तर कतरी से प्रभाव आने वाला व्यक्ति जागृत पर जागृत की प्रभाव में
 पाता। परन्तु ऐसी बात कभी नहीं बतित होती।

१ अन्ते हि मन्ति स्वप्नजागरितयोः। किं पुनर्वैषम्यम्? बाह्याबाहि-
 न्मः। बाह्यते हि स्वप्नोपलब्ध वस्तु प्रतिबुद्धत्वं मिश्रता चोपलब्धो महात्म-
 न्पापय इति। नैव जागरितोपलब्ध वस्तु अज्ञानिकं अज्ञानिकस्वप्नोपलब्धो बाह्यते।

स्वप्न = स्मृति ; जागरित = उपलब्धि :—

स्वप्न और जागरित के ज्ञान में स्वरूप का भी भेद है। स्वप्नज्ञान स्मृति है और जागरित ज्ञान उपलब्धि (सद्य प्रतीत अनुभव) है। स्मरण और अनुभव का भेद इतना स्पष्ट है कि साधारण व्यक्ति भी इसे जानता है। कोमल चित्त पता नहीं। पाने के लिए व्याकुल हूँ, पर मिलता नहीं। स्मरण में तो कोई रुकावट नहीं। जितना चाहिए उतना स्मरण कीजिए। अतः भिन्न होने से जागरित ज्ञान को स्वप्न ज्ञान के समान मित्या मानना तर्क तथा लोक की भूयसी अवहेलना है^१।

विज्ञानवाद के सामने एक चिकट समस्या है—विज्ञान में विचित्रता की उत्पत्ति किस प्रकार से होती है ? हम बाह्य अर्थ की विचित्रता को कारण नहीं मान सकते, क्योंकि बाह्य अर्थ तो स्वयं असिद्ध है। अतः वासना की विचित्रता को कारण माना जाता है। परन्तु 'वासना' की स्थिति के ही लिए उपयुक्त प्रमाण नहीं मिलता^२। अर्थ की उपलब्धि (प्राप्ति) के कारण नाना प्रकार की वासनायें होती हैं, परन्तु जब अर्थ ही नहीं, तब उसके ज्ञान से उत्पन्न वासना की कल्पना करना ही अनुचित है। 'वासना' में विचित्रता किस कारण से होगी ? अर्थ विचित्र होते हैं। अतः उनकी उपलब्धि के अनन्तर वासना भी विचित्र होती है। परन्तु विज्ञानवाद में यह उत्तर ठीक नहीं। एक घात ध्यान देने की है कि वासना सस्कार-विशेष है और सस्कार बिना आश्रय के टिक नहीं सकता। लोक का अनुभव इस घात का साक्षी है, परन्तु बौद्धमत में वासना का कोई आश्रय नहीं। 'आलयविज्ञान' को इस कार्य के लिए हम उपयुक्त नहीं पाते, क्योंकि क्षणिक होने से उसका स्वरूप अनिश्चित है। अतः प्रवृत्ति-विज्ञान के समान ही वह वासना का अधिष्ठान नहीं हो सकता। अधिष्ठान चाहिए कोई सर्वार्थदर्शी, नित्य, त्रिकालस्थायी, कूटस्थ, पदार्थ। 'आलयविज्ञान' को नित्य कूटस्थ माना जायगा, जो उसकी स्थितरूपता

१ अपि च स्मृतिरेषा यतस्वप्नदर्शनम् । उपलब्धिस्तु जागरितदर्शनम् । स्मृत्युपलब्ध्योश्च प्रत्यक्षमन्तरं स्वयमनुभूयतेऽर्थविप्रयोगात्मकमिष्टं पुत्र स्मरामि नोपलभे, उपलब्धमिच्छामीति (वही) ।

होने पर पिछान्त की छानि होगी। अतः वाच्य होकर 'वाचना' की समस्त अनिर्धारिता रह जाती है^१।

ऐसी निरुद्ध परिस्थिति में वाच्य की सत्ता को हेब मान्य तथा केवल विज्ञ की सत्ता में निरुद्ध करना तर्क की माहती अपेक्षित है।

वाच्य को पक्ष स्वयंभाषक मानने से निर्वाच को माहती छानि पहुँचती है जिस स्वयं-वचक से पुण्य-संसार का धर्बन किया वह तो अतीत की वस्तु न रहा। ऐसी दशा में निर्वाच तथा उसके उपरेरा को ध्वरे वासना के सिद्ध हो जायेगी। इस वैषम्य को दूर करने के लिये बीछों-पिपद्य में वासना का अस्तित्व स्वीकार किया है। जिस प्रकार दूरी। हेमचन्द्र मोती की माताओं की मणिक को एक साथ मिलाने गूबने का मत लिये सत् की आवश्यकता होती है, उसी प्रकार विचमिन्न होने वाले छानों में उत्पन्न होनेवाले ज्ञान को, एक दृष्ट में बाँधने वाला समस्त-परम्परा (ज्ञान का प्रवाह) का नाम वासना है। पूर्ण ज्ञान से उत्पन्न अस्तित्व ज्ञान में उत्पन्न शक्ति को बीछ लोग वासना कहते हैं^२। वहाँ विद्वानों। अनेक आक्षेप है। प्रथम वासना का अन्तर्गत के साथ ठीक-ठीक सम्बन्ध ज्ञान जगत् और वासना निर्दिष्ट ही उद्घटित है। वाक्य-व्यवहार में वासना का मौखिक धर्ब किसी वस्तु में गन्ध के संक्रमण से है। वह तभी संभव है जब इन्द्र को स्वामी आचार हो। स्वामी वक्ता के विद्यमान रहने पर सूक्ष्म (कस्तूरी) के द्वारा उसे वासित करना सुविशुद्ध है। परन्तु बीछमत में पञ्चकर्मों के लक्षिक होने से वासना के लिये बीछ पदार्थ आचार वैमर्श। ऐसी दशा में वासना की कल्पना समीचीन नहीं प्रतीत होती। इसलिये वासना की कल्पना से अन्तर्गत को वास्तविक बुद्धि से हम क्यागि क्या नहीं सकते। अतः हम वासना की कल्पना को बीछ दर्शन में प्रामाणिक नहीं मान सकते। —

१ तात्पर्यार्थ १।२।११

२ वासनेति पूर्वाज्ञानवन्नितासुतराज्ञाने शक्तिमाहुः।

(स्वाध्यायमञ्जरी, श्लोक ११)

हेमचन्द्र ने तथा उसके टीकाकार भक्तियेन ने^३ स्वाध्यायमञ्जरी में वासना का निरुद्ध कल्पक किया है। देखिये—(स्वाध्यायमञ्जरी श्लोक ११ की टीका)

इतना खण्डन होने पर भी विज्ञानवाद की विशिष्टता के स्वीकार से हम पराङ्मुख नहीं हो सकते । विज्ञानवाद की दार्शनिक दृष्टि विषयीगत प्रत्ययवाद की है । इसने यथार्थवाद की त्रुटियों को दिखलाकर विद्वानों की दृष्टि प्रत्ययवाद की सत्यता की ओर आकृष्ट की । ऐतिहासिक दृष्टि से इसका उदय शून्यवादी माध्यमिकों के अनन्तर हुआ । शून्यवादियों ने जगत् की सत्ता को शून्य मानकर दर्शन में तर्क तथा प्रमाण के लिए कोई स्थान ही निर्दिष्ट नहीं किया । शून्य की प्रतीति के लिए प्रातिभ ज्ञान को आवश्यक बतलाकर शून्यवादियों ने साधारण जनता को तर्क तथा युक्तिवाद के अध्ययन से विमुख बना दिया था, परन्तु विज्ञानवादियों ने विज्ञान के गौरव को विद्वानों के सामने प्रतिष्ठित किया । माध्यमिक काल में न्याय-शास्त्र की प्रतिष्ठा करने का समग्र श्रेय इन्हीं विज्ञानवादी आचार्यों को प्राप्त है । 'आलयविज्ञान' की नवीन कल्पना कर इन्होंने जगत् के मूल में किसी तत्त्व को खोज निकालने का प्रयत्न किया, परन्तु उन्होंने अपने बौद्धधर्म के अनुराग के कारण उसे अपरिवर्तनशील मानने से स्पष्ट अनङ्गीकार कर दिया । फलतः 'तथता' तथा 'आलयविज्ञान' दोनों की कल्पना नितान्त धुँधली ही रह गई है । अन्य दार्शनिकों के आक्षेपों का लक्ष्य यही कल्पना रही है, परन्तु यह तो मानना ही पड़ेगा कि विज्ञानवाद ने वसुवन्धु, दिङ्नाग तथा धर्मकीर्ति जैसे प्रकाण्ड पण्डितों को जन्म दिया जिनकी मौलिक कल्पनायें प्रत्येक युग में विद्वानों के आदर तथा आश्चर्य का विषय बनी रहेंगी । बौद्ध न्यायशास्त्र का अभ्युदय विज्ञानवाद की महती देन है ।



माध्यमिक (शून्यवाद)

यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां तां प्रचक्षते ।
सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत् सैव मध्यमा ॥

(नागार्जुन—माध्यमिक क्लरिका २४।१८)

उन्नीसवाँ परिच्छेद

ऐतिहासिक विवरण

माध्यमिक मत बुद्धदर्शन का चूड़ान्त विकास माना जाता है। इसका मूल मगवान् तथागत की शिक्षाओं में ही निहित है। यह सिद्धान्त नितान्त प्राचीन है। आचार्य नागार्जुन के साथ इस मत का घनिष्ठ सम्बन्ध होने का कारण यह है कि उन्होंने इस मत की विपुल तार्किक विवेचन की। 'प्रज्ञापारमिता सूत्रों' में इस मत का विस्तृत विवेचन पहले ही से किया गया था। नागार्जुन ने इस मत की पुष्टि के लिए 'माध्यमिक कारिका' की रचना की जो माध्यमिकों के सिद्धान्त प्रतिपादन के लिए सर्वप्रधान ग्रन्थरत्न है। बुद्ध के 'मध्यम मार्ग' के अनुयायी होने के कारण ही इस मत का यह नामकरण है। बुद्ध ने नैतिक जीवन में दो अन्तों को—अखण्ड तापस जीवन तथा सौम्य भोगविलास को—छोड़कर बीच के मार्ग का अवलम्बन किया। तत्त्वविवेचन में शाश्वतवाद तथा उच्छेदवाद के दोनों एकाङ्गी मतों का परिहार कर अपने 'मध्यम मत' का ग्रहण किया। बुद्ध के 'प्रतीत्य समुत्पाद' के सिद्धान्त को विकसित कर 'शून्यवाद' की प्रतिष्ठा की गई है। अतः बुद्ध के द्वारा प्रतिपादित मध्यम मार्ग के दृढ़ पक्षपाती होने के कारण यह मत 'माध्यमिक' सज्ञा से अभिहित किया जाता है तथा 'शून्य' को परमार्थ मानने से 'शून्यवादी' कहा जाता है। प्रकाण्ड तार्किकों ने अपने ग्रन्थ लिखकर इस मत का प्रतिपादन किया। इन आचार्यों के संक्षिप्त परिचय के अनन्तर इस मत में दार्शनिक तथ्यों का वर्णन किया जायेगा।

माध्यमिक साहित्य का विकास बौद्ध पण्डितों की तार्किक बुद्धि का चरम परिचायक है। शून्यता का सिद्धान्त प्रज्ञापारमिता, रत्नकरण्ड आदि सूत्रों में उपलब्ध होने के कारण प्राचीन है, इसमें तनिक भी सन्देह नहीं। परन्तु प्रमाणों के द्वारा शून्यता के सिद्धान्त को प्रमाणित करने का सारा श्रेय आचार्य नागार्जुन को है। इन्होंने माध्यमिक कारिका लिखकर अपनी प्रौढ़ तार्किक शक्ति, अलौकिक प्रतिभा तथा असामान्य पाण्डित्य का पूर्ण परिचय दिया है। इस जगत् को समस्त धारणाओं को तर्क की कसौटी पर कस कर निराधार तथा निर्मूल उद्धोषित करना आचार्य नागार्जुन का ही कार्य था। इनके साक्षात् शिष्य आर्यदेव ने गुरु के भाव

को प्रकट करने के लिये ग्रन्थ रचना की और शून्यता के सिद्धान्त का स्वीकरण किया। यह विषय की द्वितीय शताब्दी की बात है। तीसरी और चौथी सदी में कोई विशिष्ट विद्वान् नहीं पैदा हुआ। पौनबी शताब्दी में विज्ञानवाद का प्रारम्भ रहा। छठी शताब्दी में सांख्यिक मत का एक प्रकार से पुनरुत्थान हुआ। दक्षिण भारत में इस मत का बोधवासा था। इस समय को महापण्डितों ने शून्यवाद के सिद्धान्त को प्रसारित किया। एक थे आचार्य मध्य का भाषाविवेक विनय कर्म क्षेत्र बरीष्ठा का और दूसरे थे आचार्य बुद्धपाशित जो भारत के परिष्करी प्रवेश बलनी (गुजरात) में अपना प्रचार करने करते थे। इन दोनों आचार्यों की दार्शनिक दृष्टि में भेद है। बुद्धपाशित ने शून्यता की व्याख्या के लिये समस्त तर्क को विनष्ट कर दिया। उनकी दृष्टि में शून्यता का अर्थ केवल प्रतिम-वस्तु के ही हो सकता है। इस सम्प्रदाय का नाम हुआ 'सांख्यिक प्रत्यक्षिक'। बाहर आचार्य मध्य बड़े ही विपुल तार्किक थे। उन्होंने तथा उनके अनुयायियों ने साधारण के प्रथम तर्कों को समझने के लिये स्वतन्त्र तर्क की सहायता की। इसलिये इस सम्प्रदाय का नाम हुआ 'सांख्यिक स्वातन्त्रिक'। इसका प्रभाव तथा प्रचार पहले सम्प्रदाय की अपेक्षा कहीं अधिक हुआ। सप्तम शताब्दी में आचार्य कर्णवीरि ने शून्यता के सिद्धान्त का बरम निरूपण किया। वे दोनों मतों के बान्धन से परमत्त्व स्वयं ने बुद्धिपाशित के सम्प्रदाय के एक अनुयायी थे। अपनी व्याख्या में उन्होंने मध्य के सम्प्रदाय के प्रमुल को उजाड़ दिया। वे शून्यवाद के माननीय साधक माने जाते हैं तथा सिद्धांत, मध्योक्तिता और अन्य किन देशों में शून्यवाद का प्रचार है वहाँ सर्वत्र इसका गौरव अनुपम समझा जाता है। ७

शून्यवादी आचार्यगण

(१) आचार्य भागवतुन—

वे ही शून्यवाद के प्रतिष्ठापक आचार्य थे। इनका जन्म विर्ग (बहार) में एक ब्राह्मण के घर हुआ था। इनके जीवनचरित के विषय में ऐतिहासिक कृतियों प्रसिद्ध हैं किन्तु उनके तुल्योप के अपने इतिहास में किया है। उन्होंने ब्राह्मणों के धर्मों का समीक्षित अध्ययन किया था। सिद्धांत पर बीर प्रश्नों का भी अनुशीलन उन्होंने उसी समीक्षा के साथ किया। वे निरूपण: औपनिषत् पर रहते थे जो उस समय राजमन्त्र के लिये बड़ा प्रसिद्ध था। वे वैद्यक तथा रसायन शास्त्र के

भी आचार्य वतलाये जाते हैं। अलौकिक कल्पना, अगाध विद्वत्ता तथा प्रगाढ़ तान्त्रिकता के कारण इनकी विपुल कीर्ति भारत के दार्शनिक जगत् में सदा अधुण्यवनी रहेगी। ये आन्ध्र राजा गौतमीपुत्र यक्षश्री (१६६-१९६ ई०) के समकालिक माने जाते हैं।

नागार्जुन के नाम से ऐसे तो बहुत से ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं परन्तु नीचे लिखे ग्रन्थ इनको वास्तविक कृतियाँ प्रतीत होती हैं —

१ माध्यमिक कारिका—आचार्य की यही प्रधान रचना है। इसका दूसरा नाम 'माध्यमिक शास्त्र' भी है जिसमें २७ प्रकरण हैं। इसकी महत्त्वशाली वृत्तियों में भव्यकृत 'प्रज्ञा प्रदीप' तथा चन्द्रकीर्ति विरचित 'प्रसन्नपदा' प्रसिद्ध है।

२ युक्ति षष्टिका—इसके कतिपय श्लोक बौद्ध ग्रन्थों में उद्धृत मिलते हैं।

३ प्रमाण विध्वंसन—इन दोनों ग्रन्थों का विषय तर्कशास्त्र है। प्रमाण

४ उपाय कौशल्य—का खण्डन तीसरे ग्रन्थ का विषय है और प्रतिवादी के ऊपर विजय प्राप्त करने के लिये जाति, निग्रहस्थान आदि साधनों का वर्णन चौथे ग्रन्थ में किया गया है। ये अन्तिम तीनों ग्रन्थ मूल संस्कृत में उपलब्ध नहीं हैं।

५—विग्रह व्यावर्तनी—इस ग्रन्थ में शून्यता का खण्डन करनेवाली युक्तियों की निःसारता दिखलाकर शून्यवाद का मण्डन किया गया है। इसमें ७२ कारिकाएँ हैं। आरम्भ की २० कारिकाओं में शून्यवाद के विरोधियों का पूर्वपक्ष है तथा अन्तिम ५२ कारिकाओं में उत्तर पक्ष प्रतिपादित किया गया है।

६ सुहृल्लेख—इस ग्रन्थ का मूल संस्कृत उपलब्ध नहीं होता। केवल तिब्बती अनुवाद मिलता है। इसमें नागार्जुन ने अपने सुहृद् यक्षश्री शातवाहन को परमार्थ तथा व्यवहार की शिक्षा दी है।

७ चतुस्तव—यह चार स्तोत्रों का संग्रह है जिनके नाम ये हैं—निरुपमस्तव, अचिन्त्यस्तव, लोकातीतस्तव तथा परमार्थस्तव। इनमें आदि और अन्त वाले

१ 'प्रसन्नपदा' के साथ 'माध्यमिक कारिका' विज्जोत्थिका धुद्धिका सीरिज नं० ४ में प्रकाशित हुई है।

२ विहार की शोध पत्रिका भाग २३ में राहुल सांकृत्यायन द्वारा सम्पादित तथा डा० दुशी द्वारा Pre-Dignag logic में अनूदित।

स्तोत्र ही मूल संस्कृत में उपलब्ध हुये हैं। अन्य दो का केवल सिन्धुती अनुक्रम मिलता है। ये बड़े ही रामणीय हैं।

२ आर्यदेव (२०० ई०—२२४ ई०)—

चन्द्रशेखर के बचनानुसार ये सिन्धुपुर के राजा के पुत्र थे। इस सिन्धुपुर को एक छोटा सिन्धु द्वीप मानते हैं और कुछ विद्वान् इसे उत्तर भारत में स्थित बताते हैं। आचार्य मायाशुभ का शिष्य बनकर उन्होंने समस्त विद्याओं तथा वास्तिक और वास्तिक समस्त इराजों का अध्ययन किया। बुद्धो ने इनके जीवन को एक असीद्धि पठना का उत्सव किया है। मातृदेव नामक किताबें ब्राह्मण पण्डित को इनके के लिये नाश्वर के मित्रों ने दीपवर्त से मायाशुभ को भुलाया। उन्होंने इस कार्य के लिये अपने शिष्य आर्यदेव को भेजा। रास्ते में किसी एक देवता के मॉपने पर आर्यदेव ने अपनी एक आँख समर्पित कर दी। मानन्दा पहुँचने पर इनका एकदम देहधर जब मातृदेव ने इनका उपहास किया तब उन्होंने बड़े हठ के साथ कहा कि जिस परमात्मा को संकर समझा, तब मेरी से नहीं देह सकते, जिसे हम अपनी हथार आँखों से भी साक्षात्कार नहीं कर सकते उड़ी तत्त्व को इस एकदम मित्र ने प्रत्यक्ष किया है। अन्त में उन्होंने सब ब्राह्मण पण्डित को हरा कर बीरधर्म में दीक्षित किया। इस कथनक से यह प्रतीत होता है कि वे अपने थे क्योंकि वे आर्यदेव के नाम से भी प्रसिद्ध थे। सन् ४५ ई० के आसपास कुमारजीव ने इनके जीवन चरित का चीनी भाषा में अनुवाद किया। इससे पता चलता है कि अमल में जब वे व्यावसायिक थे तब इनके हाथ परस्पर किय गये किसी वस्तु के शिष्य थे इनका बय कर दिया।

प्रय

बुद्धो ने अनुसार इनके प्रयोगों की संख्या बत है जिसमें प्रथम बार प्रत्यक्ष शून्यता के प्रतिपादन में सिद्ध गये हैं और अन्य बार प्रत्यक्ष तन्त्रात्मक से सम्बन्ध रखते हैं।

१ बुद्धो—हिंदी भाषा बुद्धिमान भाग २ पृ १२०—१२१।

संस्कृत—सिन्धु भाषा बुद्धिमान भाग २ पृ १२१—१२२।

का सिन्धुभाषा—हिंदी भाषा इतिहास निरूपण।

(भाग २ पृ २४९—२५१)

१ चतुःशतक । २ माध्यमिकहस्तवालप्रकरण । ३ स्वखित प्रमथनयुक्तिहेतु-
सिद्धि । ४ ज्ञानसारसमुच्चय । ५ चर्यामेलायन प्रदीप । ६ चित्तावरणविशोधन ।
७ चतुः पीठ तन्त्रराज । ८ चतुः पीठ साधन । ९ ज्ञानडाकिनी साधन ।
१० एकद्वय पञ्जिका ।

(१) चतुःशतक—इस ग्रन्थ में सोलह अध्याय हैं और प्रत्येक अध्याय
में २५ कारिकाएँ हैं । धर्मपाल और चन्द्रकीर्ति ने इस पर टीकाएँ लिखी थीं
जिनमें धर्मपाल की वृत्ति के साथ इस ग्रन्थ के उत्तरार्ध को हेन्साङ्ग ने (६५० ई०)
चीनी भाषा में अनुवाद किया था । चीनी भाषा में इस ग्रन्थ को 'शतशास्त्रवैपुल्य'
कहते हैं । चन्द्रकीर्ति की वृत्ति तिब्बतीय अनुवाद में पूरी मिलती है । मूल संस्कृत
में इसका कुछ ही अंश मिलता है । प्रथम दो शतकों को धर्मशासन शतक
(बौद्धधर्म का शास्त्रीय प्रतिपादन) तथा अन्तिम शतकद्वय को विग्रह शतक
(परमत खण्डन) कहते हैं । यह ग्रन्थ 'माध्यमिक कारिका' के समान ही शून्यवाद-
का मूल ग्रन्थ है^१ ।

(२) चित्तविशुद्धिप्रकरण^२—बुस्तोन ने अपने इतिहास में इस ग्रन्थ का
नाम 'चित्तावरण विशोधन' लिखा है । इस ग्रन्थ में ब्राह्मणों के कर्मकाण्ड का भी
खण्डन है । इसमें बहुत सी तान्त्रिक बातें हैं । वार और राशियों के नाम मिलने
से विद्वानों को सन्देह है कि यह प्राचीन आर्यदेव की कृति न होकर किसी नवीन
आर्यदेव की रचना है ।

(३) हस्तवालप्रकरण या मुष्टि प्रकरण—इस ग्रन्थ को डा० टाम्स ने
चीनी और तिब्बतीय अनुवादों के आधार से संस्कृत में पुनः अनूदित कर
प्रकाशित किया है^३ । यह ग्रन्थ बहुत ही छोटा है । इसमें केवल छः कारिकाएँ हैं ।

१ 'चतुःशतक' के मूल संस्कृत के कतिपय अंशों का संस्करण हरप्रसाद
शास्त्री ने Memoirs of the Asiatic Society of Bengal के खण्ड ३ संख्या ८
पृ० ४४९-५१४ कलकत्ता १९१४ प्रकाशित किया है । ग्रन्थ के उत्तरार्ध को
विशुशेखर शास्त्री ने तिब्बतीय अनुवाद से संस्कृत में पुनः अनूदित कर विश्व-
भारती सीरिज नं० २ में प्रकाशित किया है ।

२ हरप्रसाद शास्त्री, J A S B (1898) P. 175

३ टाम्स J R A S. (1918) P 267

आदि की ५ कारिकाओं में जगत् के मायिक रूप का वर्णन है। अन्तिम कारिका में परमार्थ का निरूपण है। दिव्याय ने इन कारिकाओं पर व्याख्या लिखी जो बिल्कुले कारण यह ग्रन्थ दिव्याय की छतियों में ही सम्मिलित किया जाता है।

३ स्वधिर बुद्धपाक्षित—

ये चौथी शताब्दी के आरम्भ में हुए थे। आप महाबोधिसत्त्वप्राप्त के प्रमाण मूल आचार्यों में से हैं। नामार्तुन की माध्यमिक कारिका के ऊपर उनकी ही लिखी अष्टाध्यायी नामक व्याख्या का जो अनुवाद आनन्दसिखतीय भाषा में मिलता है उसके अन्त में माध्यमिक दर्शन के व्यापकता काठ आचार्यों के नाम पाये जाते हैं। स्वधिर बुद्धपाक्षित भी उनमें से एक हैं। इन्होंने नामार्तुन की 'माध्यमिक कारिका' के ऊपर एक नवीन प्रति लिखी है जिसका मूल संस्कृत रूप ज्यों-तक प्राप्त नहीं हुआ है^१। बुद्धपाक्षित आरंभिक मत के अनुयायक माने जाते हैं। इस मत का सिद्धान्त यह है कि अपने मत का सम्बन्ध करने के लिए शास्त्रार्थ में विपक्षी से ऐसे तर्कबुद्ध प्रदन पूछे जाँय जिसका उत्तर देने से उसके अपने स्वयं ही परस्पर विरोधी प्रमाणित हो जाँय तथा वह उपहासस्वरूप बनकर पराजित हो जाय। इनके इस न्याय सिद्धान्त को मानने वाले अनेक शिष्य भी हुए। इनकी प्रसिद्धि इसी कारण है।

४ भाष विवेक—

चौथी शताब्दी में इनका नाम 'भा विवेक' लिखा है। इनहीं का नाम मन्व भी था। इन तीनों नामों से इनकी प्रसिद्धि है। वे बौद्धमत में स्वार्थ मत के अनुयायक थे।^२ इस मत के अनुयाय माध्यमिक सिद्धान्तों की उक्त प्रमाणित करने के लिए स्वार्थ प्रमाणा को लेकर विपक्षी को पराजित करना चाहिए। इनके नाम से अनेक ग्रन्थ मिलते हैं जिसका सिखतीय वा चौथी भाषा में केवल अनुवाद ही मिलता है। मूल संस्कृत ग्रन्थ की कामी तक नहीं प्राप्ति नहीं हुई है। इनके ग्रन्थों के नाम ये हैं—

(१) माध्यमिककारिकाव्याख्यान—इस ग्रन्थ में नामार्तुन के ग्रन्थ की व्याख्या की गई है। इसका सिखतीय अनुवाद ही मिलता है।

१ इसका सिखतीय अनुवाद का सम्पादन का बालेजर ने किया है। ब्रह्म बुद्धप्रवचनटी भाग १६।

(२) मध्यमहृदयकारिका—डा० विद्याभूषण ने इसके नाम से इस ग्रन्थ का उल्लेख किया है। सम्भवत यह माध्यमिक दर्शन पर कोई मौलिक ग्रन्थ होगा।

(३) मध्यमार्थ संग्रह—इस ग्रन्थ का तिब्बतीय भाषा में अनुवाद मिलता है।

(४) हस्तरत्न या करमणि—इस ग्रन्थ का चीनी भाषा में अनुवाद मिलता है। इसमें इस आचार्य ने यह सिद्ध किया है कि वस्तुओं का वास्तविक रूप, जिसे 'तथता' या 'धर्मता' कहते हैं, सत्ताविहीन है। इसी प्रकार इसमें आत्मा को भी मिथ्या सिद्ध किया गया है।

५ चन्द्रकीर्ति—

छठीं शताब्दी में चन्द्रकीर्ति ही माध्यमिक सम्प्रदाय के प्रतिनिधि थे। तारानाथ के कथनानुसार ये दक्षिण भारत के समन्त नामक किसी स्थान में पैदा हुए थे। लड़कपन में ये बड़े बुद्धिमान् थे। आपने भिक्षु बन कर अति शीघ्र समस्त पिटकों का ज्ञान प्राप्त कर लिया। बुद्धपालित तथा भावविवेक के प्रसिद्ध शिष्य कमलबुद्धि नामक आचार्य से इन्होंने नागार्जुन के समस्त ग्रन्थों का अध्ययन किया था। पीछे आप धर्मपाल के भी शिष्य थे। महायान दर्शन में आप ने प्रगाढ़ विद्वत्ता प्राप्त की। अध्ययन समाप्त करने पर इन्होंने नालन्दा महाविहार में अध्यापक का पद स्वीकार किया। योगाचार सम्प्रदाय के विख्यात आचार्य चन्द्रगोमिन् के साथ इनकी बड़ी स्पर्द्धा थी। ये प्रासंगिक मत के प्रधान प्रतिनिधि थे।

(१) माध्यमिकाचतार—इसका तिब्बतीय अनुवाद मिलता है। यह एक मौलिक ग्रन्थ है जिसमें 'शून्यवाद' की विशद व्याख्या की गई है।

(२) प्रसन्नपदा—यह नागार्जुन की 'माध्यमिक कारिका' की सुप्रसिद्ध टीका है जो मूल संस्कृत में उपलब्ध हुई है तथा प्रकाशित हुई है। यह टीका बड़ी ही प्रामाणिक मानी जाती है। इसका गद्य दार्शनिक होते हुए भी अत्यन्त सरस है तथा प्रसाद-गुण विशिष्ट और गम्भीर है। इसके बिना नागार्जुन का भाव समझना कठिन है।

(३) चतुःशतक टीका—यह ग्रन्थ आर्यदेव से चतुःशतक नामक ग्रन्थ की व्याख्या है। 'चतुःशतक' तथा इस टीका का कुछ ही आरम्भिक भाग मूल

संस्कृत में मिलता है। विष्णु का हरप्रसाद शास्त्री ने सम्पादित किया है^१। इस विष्णुदेव शास्त्री ने ८ से १६ परिच्छेदों का मूल तथा व्याख्या सिम्बरीय ब्रह्म पाद से पुनः संस्कृत में निर्माण किया है।^२ माध्यमिक सिद्धान्तों के स्पष्टीकरण के लिए सुन्दर व्याख्या तथा उदाहरणों के अन्तर्ग वह ग्रन्थ सिद्धान्त महत्त्वपूर्ण माना जाता है।

१. आन्तिवैद्य—

छारम्भा के कन्यासुतार से धुरासु^३ (कर्तमान^४ सुन्दर^५) के पिता राज कन्यापनमन के पुत्र थे। छार देवी के प्रोत्साहन से इन्होंने राजसिंहासन छोड़ कर बौद्ध धर्म स्वीकार कर लिया। इन्होंने बौद्ध धर्म की बीजा मण्डली का अलङ्कार^६ प्राप्त की। नागम्भा विहार के सर्वश्रेष्ठ पण्डित अकदेव इनके बौद्ध गुरु थे। वे अकदेव वर्मपुत्र के अनन्तर नागम्भा के पीठस्थानि हुए। बुद्धों ने इनके महत्त्वपूर्ण कर्मों का विवरण विस्तार-पूर्वक दिया है^७।

इसके तीन ग्रन्थों के नाम उपलब्ध, होते हैं—(१) शिक्षा-समुच्चय (२) सूत्र-समुच्चय (३) बोधिसत्त्वचर। ये तीनों ग्रन्थ महाभारत के आचार और नीति का वर्णन बड़े विस्तार के साथ करते हैं।

(१) शिक्षा समुच्चय—महाभारत के आचार तथा बोधिसत्त्व के अकदेव को समझने के लिए वह ग्रन्थ बहुत ही अधिक उपयोगी है। इस ग्रन्थ में केवल २६ परिच्छेद हैं तथा इन्हीं की विस्तृत व्याख्या में प्रत्येक ग्रन्थ के अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों के उद्धरण दिये हैं जो ग्रन्थ अत्यन्त विस्तृत विस्तृत हो गये हैं। महाभारत साहित्य के विस्तार की आवश्यकता के लिए इसका अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। इस ग्रन्थ में ११ परिच्छेद हैं जिनमें बोधिसत्त्व के अकदेव स्वयं आचार तथा विचार का बड़ा ही साक्षात्कार प्रामाणिक विवरण दे^८।

^१ Memoirs of Asiatic Society of Bengal Part, III, No. 8. PP 410 Calcutta 1914.

^२ विरसम्भरी सीरीज नं २ कलकत्ता १९२१।

^३ बुद्धीय—बिहारी प्र १९९-१९९।

^४ डा. ए. बी. बौद्ध ने Bibliotheca Buddhica संख्या १ (१९२६) में इसका संस्करण इस से निकाला है तथा Indian Text Series (London 1922) में इसका अंग्रेजी अनुवाद इन्होंने ही किया है। इस ग्रन्थ का १९१-

(२) बोधिसत्त्वचर्या—इस ग्रन्थ का विषय भी 'शिक्षासमुच्चय' के समान ही बोधिसत्त्व की चर्या है। बुद्धत्व की प्राप्ति के लिये बोधिसत्त्व को जिन-जिन साधनों का ग्रहण करना पड़ता है उन षट् पारमिताओं का विशद और प्रामाणिक विवेचन इस ग्रन्थ की महती विशेषता है। यह ग्रन्थ नव परिच्छेदों में विभक्त है जिनमें अन्तिम प्रकरण शून्यवाद के रहस्य जानने के लिये विशेष महत्व रखता है। बहुत पहिले ही इस ग्रन्थ का तिब्बतीय अनुवाद हो गया था। इस ग्रन्थ की जन-प्रियता का यही प्रमाण है कि इसके ऊपर संस्कृत में कम से कम नव टीकायें लिखी गयी थी जो मूल में उपलब्ध न होकर, तिब्बतीय भाषा में अनुवाद रूप में आज भी उपलब्ध हैं।

७ आन्तरिक (अष्टम शतक) —

ये स्वतन्त्र माध्यमिक सम्प्रदाय के आचार्य थे। ये नालन्दा विहार के प्रधान पीठस्थविर थे। तिब्बत के तत्कालीन राजा के निमन्त्रण पर वे वहाँ गये और सम्मे नामक विहार की स्थापना ७४९ ई० में की। यह तिब्बत का सबसे पहिला बौद्धविहार है। ये वहाँ १३ वर्ष तक रहे और ७६२ ई० में निर्वाण प्राप्त कर गये। इनका केवल एक ही ग्रन्थ उपलब्ध होता है और वह है—

(१) तत्त्व संग्रह—इसमें ग्रन्थकार ने अपनी दृष्टि से ब्राह्मण तथा बौद्धों के अन्य सम्प्रदायों का बड़े विस्तार से खण्डन किया है। इनके शिष्य कमलशील ने इस ग्रन्थ की टीका लिखी है जिसके पढ़ने से यह पता चलता है कि ग्रन्थकार

८३८ ई० के बीच में तिब्बतीय भाषा में अनुवाद हुआ था। ग्रन्थ की भूमिका में सम्पादक (बैण्डल) ने इस ग्रन्थ का सारांश भी दिया है।

१ डा० पुर्से ने इस ग्रन्थ का सम्पादन Bibliotheca Indica, Calcutta (१९०१-१४) में किया है। इन्होंने इसका फ्रेंच अनुवाद भी किया। वारनेट ने अंग्रेजी में, स्मिट ने जर्मन भाषा में तथा तुशी ने इटालियन भाषा में इस ग्रन्थ-रत्न का अनुवाद किया है।

२ यह ग्रन्थ गायकवाड ओरियन्टल सीरीज, बम्बैदा न० ३०, ३१ में प० कृष्णमाचार्य के सम्पादकत्व में प्रकाशित हुआ है। इस ग्रन्थ के आरम्भ में डा० विनयतोष भट्टाचार्य ने बौद्ध आचार्यों का विस्तृत ऐतिहासिक परिचय दिया है। इसका अंग्रेजी अनुवाद डा० गगनाथ झा ने किया है जो वहाँ से प्रकाशित हुआ है।

ने बहुमित्र धर्मत्राट बोधक, संनम्र बहुबन्धु, विद्वान् और धर्मक्षेपि :
 ग्रीक दार्शनिकों के मत पर आशेष किया है। ब्राह्मण दर्शनों में सांख्य म
 तथा मीमांसा का भी पर्याप्त सम्बन्ध है। यह ग्रन्थ खान्तरहित के व्यापक पाणि
 तथा अस्तौतिक प्रतिमा का पर्याप्त परिचायक है।

सिद्धान्त

(क) नागमीमांसा

नागार्जुन ने अपनी तर्कशुद्ध बुद्धि के द्वारा बहुमन की सभी मार्मिक व्याप्ति
 की है। उन्होंने अपना मत सिद्ध करने के लिए बुद्धियों का एक प्रबोद्ध रूप
 ब्रह्मण्ड दिया है। नागार्जुन का कथन है कि वह अमर मार्मिक है। स्वप्न में
 पदार्थों की सत्ता के समान ही अमर के समान पदार्थों की सत्ता अमरमय है
 अमर और स्वप्न में कोई अन्तर नहीं है। अमरों हुए भी हम स्वप्न देखते हैं
 जैसे हम ठोस अमर के नाम से पुकारते हैं उसका निरखेयन करने पर कोई
 अन्तर अमरमय नहीं रहता। केवल अमरमय के निमित्त अमर की सत्ता मार्मिक
 है। निरव व्यापकप्रतिफल ही अमर है, पारमार्थिकरूप ही। यह अमर अमर
 है। अमर सम्बन्धों का समुच्चयमय है। जिस प्रकार पदार्थों की पुष्टि के
 क्षेत्र, अमर सत्ता नहीं होती उसी प्रकार वह अमर भी सम्बन्धों का संघटन
 मात्र है। इस अमर में शुद्ध और शुद्ध, अमर और मोक्ष उत्पाद और अमर
 पति और विराम देश और अमर—जिसी बारबारें मार्मिक हैं वे केवल अमरमय
 हैं—निर्मूल, निराकार अमरमय हैं जिन्हें मार्मिकों ने अपने अमरमय की स्थिति
 के लिए कहा कर रहा है। परन्तु तर्किक दृष्टि से निरखेयन करने पर वे केवल
 अमर सिद्ध होती हैं। तर्क का प्रयोग करते ही अमर की भीत के समान अमर
 का यह निरास व्यापार मूलतया ही अमर विषयमय है। परन्तु फिर
 भी अमरमय के निमित्त हमें हमें कहा करमा पड़ता है। इस सिद्धान्तों का निरखेयन
 सभी अमरमय के साथ नागार्जुन ने 'मार्मिक अमरमय' में किया है। इस बुद्धियों
 का मार्मिक प्रदर्शन नहीं किया जा रहा है।

सत्ता परीक्षा—

सत्ता की मीमांसा करने पर मार्मिक व्यापार इस परिचाय पर पहुँचते हैं
 कि वह अमर-रूप है। निदानादियों का निदान या निरव परममय नहीं है।

चित्त की सत्ता प्रमाणों से सिद्ध नहीं की जा सकती। समग्र जगत् स्वभाव-शून्य है, चित्त के अस्तित्व का पता ही हमें कैसे लग सकता है? यदि कहा जाय कि चित्त ही अपने को देखने की क्रिया स्वयं करेगा, तो यह विश्वसनीय नहीं। क्योंकि भगवान् बुद्ध का यह स्पष्ट कथन है—नहि चित्तं चित्तं पश्यति = चित्त चित्त को देखता नहीं। सूतीक्ष्ण भी असिधारा जिस प्रकार अपने को काटने में समर्थ नहीं होती, उसी प्रकार चित्त अपने को देख नहीं सकता^१। वेद्य, वेदक और वेदने—होय, ज्ञाता और ज्ञान—ये तीन वस्तुयें पृथक्-पृथक् हैं। एक ही वस्तु (ज्ञान) त्रिस्वभाव कैसे हो सकता है? इस विषय में आर्यारत्नचूडसूत्र की यह उक्ति^२ ध्यान देने योग्य है—चित्त की उत्पत्ति किस प्रकार हो सकती है। आलम्बन होने पर चित्त उत्पन्न होता है। तो क्या आलम्बन भिन्न है और चित्त भिन्न है? यदि आलम्बन और चित्त को भिन्न-भिन्न मानें तो दो चित्त होने का प्रसङ्ग उपस्थित होगा जो विज्ञानाद्वयवाद के विरुद्ध पड़ेगा। यदि आलम्बन और चित्त की अभिन्नता मानी जाय, तो चित्त चित्त को देख नहीं सकता। उसी तलवार से क्या वही तलवार काटी जा सकती है? क्या उसी अगुली के अग्रभाग से वही अग्रभाग कभी छुआ जा सकता है? अतः चित्त न तो आलम्बन से भिन्न सिद्ध हो सकता है और न अभिन्न। आलम्बन के अभाव में चित्त की उत्पत्ति संभव नहीं है।

विज्ञानवादी इसके उत्तर में चित्त की स्वप्रकाशयता का सिद्धान्त लाते हैं। उनका कथन है कि जिस प्रकार घट, पट आदि पदार्थों को प्रकाशित करते समय दीपक अपने आपको भी प्रकाशित करता है, उसी प्रकार चित्त अपने को प्रकाशित करेगा। परन्तु यह पक्ष ठीक नहीं। प्रकाशन का अर्थ है—विद्यमान आवरण का अपनयन (विद्यमानस्यावरणस्यापनयनं प्रकाशनम्)। घटपटादि वस्तुओं की स्थिति पूर्व काल से है। अतः उनके आवरण का अपनयन न्याय-प्राप्त है; परन्तु चित्त की पूर्वस्थिति है नहीं। तब उसका प्रकाशन किस प्रकार सम्भव हो सकता है^३।

१ उक्तं च लोकनार्थेन चित्तं चित्तं न पश्यति ।

न च्छिन्नन्ति यथाऽत्मानमसिधारा तथा मन ॥ (बोधि० ९।१७)

२ बोधिचर्या० पृ० ३९२-३९३ ।

३ आत्मभावं यथा दीपः सप्रकाशयतीति चेत् ।

नैव प्रकाशयते दीपो यस्मात्तमसा घृतः ॥ (बोधि० ९।१८)

‘दीपक प्रकटित होता है’—इसका पता हमें ज्ञान के द्वारा होता है। उन्हीं प्रकार बुद्धि प्रकटित होती है इसका पता किस प्रकार लगा सकता है। बुद्धि प्रकट रूप हो या अप्रकट रूप हो यदि कोई उसका दर्शन करे तो उसका सत्ता मान्य हो। परन्तु उसका दर्शन न होने पर उसकी सत्ता किस प्रकार अभीष्ट की जान—कम्पना की पुत्री की सीता के समान। कम्पना की पुत्री कम अस्तित्व है तब उसकी सीता तो छुट्टा अस्तित्व है। उसी प्रकार कम बुद्धि की सत्ता ही अभीष्ट है तब इसके स्वप्रकटता या परप्रकटता की कल्पना मितर्प अस्तित्व है?। अस्तित्व की कल्पना प्रमाणों के द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती। अस्तित्व के समस्त पदार्थ विन्स्वभाव हैं। विज्ञान भी वही प्रकार विन्स्वभाव है। शून्य ही परम तत्त्व है। अस्तित्व की सत्ता कममपि मान्य नहीं है।

कारणवाद—

अगद कर्म—कारण के सिद्ध पर अस्तित्व है और अस्तित्वों तथा वेदान्तिकों का इसकी सत्ता में बह निरास है। परन्तु ब्रह्मार्जुन की समीक्षा इस कल्पना को अस्मिन् करती है। कारणकारण की स्वतन्त्र-कल्पना हम नहीं कर सकते। कोई भी पदार्थ कारण की ओरकर नहीं रह सकता और न कारण ही कर्म से प्रवृत्त कभी उद्घोषित होता है। कर्म के बिना कारण की सत्ता नहीं माननी या सकती और न कारण के बिना कर्म की सत्ता अभीष्ट की जा सकती है। कर्म-कारण की कल्पना सापेक्षिक है। अस्तित्वस्वभाव है तथा विचार्य है। ब्रह्मार्जुन ने उत्पत्ति और निवृत्ति की कल्पना का प्रथम परिच्छेद तथा ५१ वें परिच्छेद में समीक्षा की मार्मिकता से किया है। अन्त में कहा है कि पदार्थ न तो स्वतः उत्पन्न होते हैं, न वृत्ति की सहायता से उत्पन्न होते हैं (परा), न बोधी से न अहोत्त से। इसमें से किसी भी प्रकार से भावों की उत्पत्ति प्रमाणों के द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती—

न स्वतो नापि परतो न ह्यग्न्या भाव्यहनुत ।

उत्पत्ता जातु विद्यन्ते भावा कश्चन केचन ॥

१ प्रकटता अप्रकटता या वरा उदा न केनचित् ।

ब्रह्मबुद्धिदुर्लभैव कल्पमानापि सा मुखा ॥ (बोधि १२६)

२ नास्मिन्कारणकारिणः १२

उत्पाद के अभाव में विनाश सिद्ध नहीं होता । यदि विभव (विनाश) तथा सम्भव (उत्पत्ति) इस जगत् में होते तो वे एक दूसरे के साथ रह सकते या एक दूसरे के बिना ही विद्यमान रह सकते । विभव (विनाश) सम्भव के बिना कैसे उत्पन्न हो सकता है ? जब तक किसी पदार्थ का जन्म ही नहीं हुआ तब तक इसके विनाशकी चर्चा करना नितान्त अयोग्य है^१ । अतः विभव सम्भव के बिना नहीं रह सकता । सम्भव के साथ भी विभव नहीं रह सकता, क्योंकि ये भावनार्थ आपस में विरुद्ध हैं । ऐसी दशा में जिस प्रकार जन्म और मरण एक ही समय में विद्यमान नहीं रह सकते, उसी प्रकार उत्पत्ति और विनाश जैसे विरुद्ध पदार्थ भी तुल्य काल में स्थित नहीं रह सकते^२ । इस परीक्षा का निष्कर्ष यह निकला कि विभव सम्भव के बिना न तो टिक सकता है और न साथ ही विद्यमान रह सकता है । ऐसा ही दोष सम्भव की विभव के बिना स्थिति तथा सह-स्थिति में भी वर्तमान है । अतः उत्पत्ति और नाश की कल्पना प्रमाणतः सिद्ध नहीं की जा सकती ।

इसी कारण नागार्जुन के मत में 'परिणाम' नामक कोई वस्तु सिद्ध नहीं होती । आचार्य ने इसकी समीक्षा अपने ग्रन्थ के १३ वें प्रकरण (सस्कार परीक्षा) में बड़े अच्छे ढंग से की है । साधारण भाषा में हम कहते हैं कि युवक बुद्ध होता है तथा दूध दधि बनता है, परन्तु क्या वस्तुतः यह बात होती है । युवा जीर्ण हो नहीं सकता, क्योंकि युवा में एक ही साथ यौवन तथा जीर्णता जैसे विरोधी धर्म रह नहीं सकते । किसी पुरुष को हम यौवन के कारण 'युवा' कहते हैं । तब युवक बुद्ध क्योंकर हो सकता है ? जीर्ण को जरायुक्त बतलाना ठीक नहीं । जो स्वयं बुद्ध है, वह भला फिर जीर्ण कैसे होगा^३ ? यह कल्पना ही अनावश्यक होने से व्यर्थ है । हम कहते हैं कि दूध दही बन जाता है, परन्तु यह कथमपि प्रमाण-युक्त नहीं । क्षीरावस्था को छोड़कर दध्यवस्था का धारण परिणाम या परिवर्तन

१ भविष्यति कथं नाम विभवः सम्भवे विना ।

विनैव जन्ममरणं विभवो नोद्भवे विना ॥ (माध्य० का० २११२)

२ सम्भवेनैव विभवः कथं सह भविष्यति ।

न जन्ममरणं चैव तुल्यकालं हि विद्यते ॥ (माध्यमिक कारिका २११३)

३ तस्यैव नान्यथाभावो नाप्यन्यस्यैव युज्यते ।

युवा न जीयते यस्माद यस्माज्जीर्णो न जीर्यते ॥ (मा० का० २३१५)

अवसायेण । जब शरीरवस्था का परिवर्तन ही कर दिया गया है, तब वह कोई व्याख्याय कि और दधि मनुष्य है । जब शरीर है, तब वह विद्यमान विद्यमान नहीं । पशु-किसी असम्भव पदार्थ को दधि बनने का प्रसङ्ग उपस्थित होना । यदि वस्तु का कोई अपना स्वभाव हा तो वह परिवर्तित हो परन्तु व्यापकिक मत । जब वस्तु निरवधारण है । अतः परिवर्तन की कल्पना भी अपोसम्भवित होमे । निरवधारण है । इस प्रकार कार्य-कारण या उत्पत्ति-विधाय परिवर्तन का प्रसर-सम्बन्ध कारणों का वास्तविकता की दृष्टि से कोई भी मुख्य नहीं है ।

शान्तिदेव के बोधिसर्वाकार के लघु परिच्छेद (प्रज्ञापारमिता) में अथर्वानु की प्रवृत्ति का अलुसरण कर अथर्वानु को सर्वथा अन्तर्गत (अलुत्पन्न) तथा अविद्य (अविद्य) सिद्ध किया है । अथर्वानु की या तो उत्पत्ति पहले से ही विद्यमान है या अन्तर्गत से उत्पन्न की जाती है । यदि अथर्वानु का ज्ञान विद्यमान है, तो हेतु का क्या प्रयोजन ? सिद्ध वस्तु के उत्पन्न करने के लिए हेतु का आवश्यक कार्य है । यदि ज्ञान अविद्यमान है, तो भी हेतु का आवश्यक विद्यमान है क्योंकि अविद्यमान वस्तु का उत्पन्न कल्पना सम्भव नहीं है । उत्पत्ति न होमे पर निरवधारण नहीं प्रकट । अतः—

अजातमनिरुद्धं च तस्मात् सर्वसिद्धं जगत् ॥ (११५)

स्वभाव-परीक्षा—

अथर्वानु के पदार्थों की विवेचना है कि वे किसी हेतु से उत्पन्न होते हैं । ऐसी पर्याय में उन्हें स्वतन्त्र उत्पन्न माना जैसे माया का सञ्चय है । किन्तु हेतुओं के बिना किसी पदार्थ की स्थिति अविद्यमान है, उनके दृष्टे ही वह पदार्थ नष्ट हो जाता है । ऐसी विषम परिस्थिति में अथर्वानु की वस्तुओं को प्रतिबिम्ब-समान मानना ही व्यावर्ज्य है । 'बुद्धिचिन्ता' में व्यापार्य मापार्थ्य की स्पष्ट दृष्टि है—

१ तस्य बीजव्यवस्थायाः शरीरेण मयेद् दधि ।

शरीरव्यवस्था अस्यैव दधिमयो भविष्यति ॥ (माध्यमिक का १११)

२ बोधिसर्वा प्र ५६४—५६८ ।

३ हेतुः सम्यगे चेदा तदभावात् सम्यगिति ।

कार्य नाय न तौ सार्धं प्रतिबिम्बसमा यथा ॥

यह व्यापार्य मापार्थ्य का ही प्रथम है जो माध्यमिक इति प्र ४११ तथा

- हेतुत. सम्भवो यस्य स्थितिर्न प्रत्ययैर्विना ।

विगमः प्रत्ययाभावात् सोऽस्तीत्यवगतः कथम् ॥

आशय है कि जिसकी उत्पत्ति कारण से होती है, जिसकी स्थिति विना प्रत्ययों (सहायक कारणों) के नहीं होती, प्रत्यय के अभाव में जिसका नाश होता है, वह पदार्थ 'अस्ति'—विद्यमान है, यह कैसे जाना जा सकता है ? आशय है कि पदार्थ की तीनों अवस्थायें—उत्पाद, स्थिति और भग पराश्रित हैं । जो दूसरे पर अवलम्बित रहता है वह कथमपि सत्ताधारी नहीं हो सकता । जगत् के छोटे से लेकर बड़े, सूक्ष्म से लेकर स्थूल समग्र पदार्थों में यह विशिष्टता पाई जाती है । अतः इन पदार्थों को कथमपि सत्तात्मक नहीं माना जा सकता । ये पदार्थ गन्धर्व-नगर, मृगमरीचिका, प्रतिबिम्बकल्प होने से नितरा मायिक हैं ।

इन पदार्थों का अपना स्वतन्त्र भाव (या स्वरूप) कोई भी सिद्ध नहीं होता । लोक में उसी को 'स्वभाव' (अपना भाव, अपना रूप) कहते हैं जो कृतक न हो, जिसकी उत्पत्ति किसी कारण से न हो, जैसे अग्नि की उष्णता^१ । यह उष्णता अग्नि के लिए स्वाभाविक धर्म है, परन्तु जल के लिए कृतक है । अतः उष्णता अग्नि का स्वभाव है, जल का नहीं । इस युक्ति से साधारण-जन वस्तुओं के 'स्व'भाव में परम श्रद्धा रखते हैं । परन्तु नागार्जुन का कहना है कि यह सिद्धान्त तर्क की कसौटी पर खरा नहीं उतरता । अग्नि की उष्णता क्या कारण-निरपेक्ष है ? वह तो मणि, इन्धन, आदित्य के समागम से तथा अरणि से घर्षण से उत्पन्न होती है । उष्णता अग्नि को छोड़कर पृथक् रूप से अवस्थित

बोधि० पक्षिका पृ० ५८३ में उद्धृत है । शान्तिदेव ने इस भाव को अपने ग्रन्थ में इस प्रकार प्रकट किया है—

यदन्यसन्निधानेन दृष्टं न तदभावत ।

प्रतिबिम्बे समे तस्मिन् कृत्रिमे सत्यता कथम् ॥ (बोधिचर्या १।१४५) -

१ अकृत्रिम- स्वभावो हि निरपेक्ष परत्र च । १५।२

इह स्तो भाव स्वभाव इति यस्य पदार्थस्य यदात्मीय रूपं तत्तस्य

स्वभाव व्यपदिश्यते । किं च कस्यात्मीयं यद् यस्य अकृत्रिमम् ।

(प्रसन्नपदा पृ० ३६२-६३)

नहीं रह सकती। अतः अग्नि की उष्णता हेतु-अत्यन्त-अन्य है, अतः कुछ अमित है^१। उसे अग्नि का स्वभाव बतलाना तर्क की आवश्यकता करता है। लोक की प्रसिद्धि तर्कहीन वास्तवों की उक्ति पर आधारित होने से विद्वानों के लिए मान्य नहीं है। जब वस्तु का स्वभाव नहीं है तब उसमें परमाणु की भी कल्पना म्यात्म्य नहीं है। स्वभाव तथा परमाणु के अभाव में 'भाव' की भी उत्पत्ति नहीं और अभाव की भी उत्पत्ति नहीं होती। अतः माध्यमिकों के मत में जो 'विद्वान्' स्वभाव परमाणु भाव तथा अभाव की कल्पना वस्तुओं के विषय में करते हैं वे परमार्थ के ज्ञान से बहुत दूर हैं—

स्वभाव परमार्थ न भाव सामाज्यमेव न ।

ये परयन्ति न परयन्ति ते तर्कं पुच्छन्तासने ॥ (१५।१)

द्रव्यपरीक्षा—

। -

आधारभूत जगत् में द्रव्यों की उत्पत्ति माती क्योती है परन्तु परीक्षा करने पर द्रव्य की कल्पना भी अल्प कल्पना के समान हमें किसी परिणाम पर नहीं पहुँचती। जिसे हम द्रव्य कहते हैं वह वस्तुतः है ही क्या? रंग आकार आदि गुणों का समुदायमान। नीला रंग, विशिष्ट आकार तथा ऊँचपतल के अतिरिक्त वह की स्थिति क्या है? बड़े के विखेपन करने पर वे ही गुण हमारी दृष्टि में आते हैं। अतः द्रव्य की खोज करने पर हम गुणों पर जा पहुँचते हैं और गुणों की परीक्षा हमें द्रव्य तक ला नहीं क्योती है। हमें पता नहीं चलता कि द्रव्य और गुण—दोनों में मुख्य कौन है और असुख्य कौन है? दोनों एक-आधर होते हैं ना भिन्न। बायानुन ने समीक्षा बुद्धि से दोनों की कल्पना को छोपेछिन्नी बतलाना है। रंग चिह्नयत्न, कृत्रता, मात्रा स्वाद आदि गुण आध्वमतर पदार्थ हैं। इनकी स्थिति इतिहास है कि हमारी दृष्टियों की उत्पत्ति है। आँख के बिना न रंग है और न ध्वन के बिना शब्द। अतः वे अपने से भिन्न तथा बाहरी हेतुओं पर अवलम्बित हैं। इनकी स्वतन्त्रता अज्ञात नहीं है, वे दृष्टियों पर अवलम्बित रहते हैं। इस प्रकार गुण प्रतीति का आभास मात्र है। अतः जिन बहानों में वे गुण विद्यमान रहते हैं वे भी आभासमान हैं। हम समझते हैं कि हम द्रव्यों का ज्ञान सम्पादन करते हैं, परन्तु वस्तुतः हम गुणों के समुदाय पर अन्वेषण करते हैं। वास्तव द्रव्य

के स्वभाव से हम कभी भी परिचित नहीं हुए और न हो ही सकते हैं, क्योंकि वस्तुओं का जो स्वयं सच्चा परमार्थ रूप है वह ज्ञान तथा वचन दोनों से अतीत की वस्तु है। उसका ज्ञान तो प्रातिम चक्षु के सहारे ही भाग्यशाली योगियों को हो हो सकता है।

वह साधारण अनुभव के भीतर कभी आ नहीं सकता। जो स्वरूप हमारे अनुभवगोचर होता है वह केवल गुणों को ही लेकर है। हम यह भी नहीं जानते कि किसी पदार्थ में बस इतने ही गिने हुए गुणों की स्थिति है, इससे अधिक नहीं है। ऐसी वस्तुस्थिति में द्रव्य वह संयोजक पदार्थ है जो गुणों का एक साथ जुटाये रहता है जिससे वे आपस में एक दूसरे का विरोध न करें—एक दूसरे को रगड़कर नष्ट न कर दें। अतः द्रव्य एक सवन्धमात्र है, अन्य कुछ नहीं। ऐसी दशा में द्रव्य गुणों का एक अमूर्त सम्बन्ध है। और जैसे पहले दिखलाया गया है जितने ससर्ग हैं वे सब अनित्य और असिद्ध हैं। सुतरां द्रव्य प्रमाणतः सिद्ध नहीं किया जा सकता। द्रव्य और गुण की कल्पना परस्पर सापेक्षिकी है—एक दूसरे पर अपनी स्थिति के लिए अवलम्बित रहता है। ऐसी दशा में इनकी स्वतन्त्र सत्ता-मानना तर्क का तिरस्कार करना है। यह हुई पारमार्थिक विवेचना। व्यवहार की सिद्धि के लिए हम द्रव्यों की कल्पना गुणों के सचय रूप में मान सकते हैं। क्योंकि यह निश्चित बात है कि ये गुण—रंग, आकार आदि किसी मूलभूत आधार को छोड़कर किसी स्थान पर स्वयं अवस्थित नहीं रह सकते। इस प्रकार नागार्जुन ने द्रव्य के पारमार्थिक रूप का निषेध करके भी इसके व्यावहारिक रूप का अप-लाप नहीं किया है।

जाति—

जिसे 'जाति' के नाम से हम पुकारते हैं, उसका स्वरूप क्या है? क्या जाति उन पदार्थों से मिश्र होती है जिनमें इसका निवास रहता है या अभिन्न? नागार्जुन ने जाति की नितान्त असत्ता सिद्ध की है। जगत् का ज्ञान वस्तु के सामान्य रूप को लेकर प्रवृत्त नहीं होता, प्रत्युत दूसरी वस्तु से उसकी विशिष्टता को स्वीकार कर ही वह आगे बढ़ता है। गाय किसे कहते हैं? उसी को जो न तो घोड़ा हो और न हाथी हो। गाय का जो अपना रूप है वह तो ज्ञान के अतीत की वस्तु है, उसे हम कथमपि जान नहीं सकते। गाय के विषय में हम इतना ही जानते हैं

गति परीक्षा —

नागार्जुन ने लोकसिद्ध गमनागमन क्रिया की वही कड़ी आलोचना की है (द्वितीय प्रकरण)। लोक में हमारी प्रतीति होती है कि देवदत्त 'क' से चलकर 'ख' तक पहुँच जाता है। परन्तु विचार करने पर यह प्रतीति वास्तविक नहीं सिद्ध होती। कोई भी व्यक्ति एक समय में दो स्थानों में विद्यमान नहीं रह सकता। 'क' से 'ख' तक चलने का अर्थ यह हुआ कि वह एक काल में दोनों स्थानों पर विद्यमान रहता है जो साधारण रीत्या असंभव है। आचार्य की उक्ति है।

गतं न गम्यते तावदगत नैव गम्यते ।

गतागत-विनिर्मुक्त गम्यमानं न गम्यते ॥ (२।१)

जो मार्ग गमन के द्वारा पार कर दिया गया है उसे हम 'गम्यते' (वह पार किया जा रहा है) नहीं कह सकते। 'गम्यते' वर्तमान कालिक क्रिया है जो भूत पदार्थ के विषय में नहीं प्रयुक्त हो सकती। जो मार्ग के अभी चलने को है वह उसके लिए भी गम्यते नहीं कह सकते। मार्ग के दो ही भाग हो सकते हैं—एक वह जिसे हम पार कर चुके (गत) और दूसरा वह जिसे अभी भविष्य में पार करना है (अगत)। इन दोनों को छोड़कर तीसरा भाग नहीं जिस पर चला जाय। भूत तथा भविष्य मार्ग के लिए 'गम्यते' का प्रयोग ही नहीं हो सकता और इन्हें छोड़कर मार्ग का तीसरा भाग नहीं जिस पर चला जाय। फलतः 'गमन' की क्रिया असिद्ध हो जाती है। गमन के असिद्ध होते ही गमनकर्ता भी असिद्ध हो जाता है। कर्ता की क्रिया कल्पना के साथ सम्बद्ध रहती है। जब क्रिया ही असिद्ध है तब कर्ता की असिद्धि स्वाभाविक है। गमन के समान ही स्थिति की कल्पना निराधार है। स्थिति किसके विषय में प्रयुक्त की जा सकती है—गन्ता (गमनकर्ता) के विषय में या अगन्ता के विषय में? गमन करने वाला खड़ा होता है, यह कल्पना विरोधी होने से त्याज्य है। गमन स्थिति की विरुद्ध क्रिया है। अतः गमन का कर्ता विरोधी क्रिया (स्थिति) का कर्ता हो ही नहीं सकता। 'अगन्ता खड़ा होता है'—यह कथन भी ठीक नहीं है, क्योंकि जो व्यक्ति गमन ही नहीं करता वह तो स्वयं-स्थित है। फिर उसे खड़ा होने की आवश्यकता ही क्योंकर होगी? अतः अगन्ता का भी अवस्थान उचित नहीं। इन दोनों को छोड़कर तीसरा व्यक्ति कौन है जो स्थिति करेगा। फलतः कर्ता के

धर्मात् में किया का निवेद्य अवरुन्मायी है। अतः स्थिति की कल्पना मन्त्रिके है।
-गति और स्थिति—दोनों सापेक्षिक होने से अविवक्ष्यमान हैं—

गन्ता न विद्यति तावद्गन्ता नैव विद्यति ।

अन्यो गन्तुरगन्तुश्च कस्तुतीषोऽन्य विद्यति ॥

माण्डूक्य ने १६ में प्रकरण में अतः की समीक्षा की है। लोकमन्त्रधार में
कन्त तीन प्रकार का होता है^१—भूत, वर्तमान और भविष्य। अतीत का हमें
अन्तर नहीं और भविष्य का अभी जन्म नहीं। वह अभी अग्रिम चरणों के
धर्म में लिप्यो डूबा है। एषा वर्तमान। उसकी भी सत्ता अतीत तथा भविष्य के
आधार पर अवलम्बित है। वर्तमान जीव है। जो न भूत हा और न भविष्य।
अतः हेतुबलित होने से वर्तमान की कल्पना निराधार है। अतः अतः की सम
कल्पना अविरलचरणीय है^२।

आत्म-परीक्षा—

माण्डूक्य ने आत्मा की परीक्षा के एक स्वतन्त्र प्रकरण (१६ पूर्व) में की
है। अभी जो इन्द्र की कल्पना समझाई गई है उससे स्पष्ट होता कि शुक्लसुख
के अतिरिक्त उसकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। इसी विषय का प्रयोग कर हम यह
सकते हैं कि मानव व्यापारों के अतिरिक्त आत्मा तत्त्वक पदार्थ की प्रकृति सत्ता
नहीं है। अपने दैनिक अनुभव में हम अपने मानव व्यापारों से सर्वथा परिमित
हैं। हम इच्छा तथा बल—हमारे जीवन के प्रभाव साधन हैं। हमारा मन
कभी भी इस विविध व्यापार से अपने का मुक्त नहीं कर सकता। इसी के अनु-
सार को व्याप 'आत्मा' कह सकते हैं, केवल व्यवहार के लिए। वस्तुतः कोई
आत्मा है इसे माण्डूक्य सामने के लिए उद्यत नहीं है। तबका कहा है—'जुह
सोग (चन्द्रकीर्ति के अनुसार सम्मिलित साग) वर्तमान अवस्था निदान आदि के होने
से पहले ही एक पुराण पदार्थ (आत्मा, जीव) की कल्पना मानते हैं। जबकी

१ माध्यमिक करिका ११।११ ।

२ चन्द्रकीर्ति ने कुछ का समय इसी प्रसंग में उद्धृत किया है—पञ्चमेयानि
मिथुना संज्ञामार्ग प्रतिज्ञामार्ग व्यवहारमार्ग संज्ञितमार्ग बहुवचनीयैः शब्दैः
अतः निर्वाच्यं पुनरुच्यते—(प्रथमपत्रा पृ १८९ ।)

युक्ति^१ यह है कि विद्यमान ही व्यक्ति उपादान का ग्रहण करता है। विद्यमान देवदत्त धन का सग्रह करता है, अविद्यमान वन्ध्यापुत्र नहीं। अतः विद्यमान होने पर ही पुत्रलक्ष दर्शन, श्रवणादि क्रियाओं का ग्रहण करेगा, अविद्यमान नहीं।^२ इस पर नागार्जुन का आरोप है कि दर्शनादि से पूर्व विद्यमान आत्मा का ज्ञान हमें किस प्रकार होगा? आत्मा और दर्शनादि क्रियाओं का परस्पर सापेक्ष सम्बन्ध है। यदि दर्शनादि के बिना ही आत्मा की स्थिति हो, तो इन क्रियाओं की भी स्थिति आत्मा के बिना हो जायेगी^३।

‘समग्र दर्शन, श्रवण, वेदन आदि क्रियाओं से पूर्व हम किसी भी वस्तु (आत्मा) का अस्तित्व नहीं मानते जिसकी प्रज्ञप्ति के लिए किसी अन्य पदार्थ की आवश्यकता हो, प्रत्युत हम प्रत्येक दर्शनादि क्रिया से पूर्व आत्मा का अस्तित्व मानते हैं’—प्रतिवादी के इस तर्क के उत्तर में नागार्जुन का कहना है कि यदि आत्मा समग्र दर्शनादि से पूर्व नहीं स्वीकृत किया जायगा, तो वह एक भी दर्शनादि से पूर्व सिद्ध नहीं हो सकता। क्योंकि जो वस्तु सर्व पदार्थों से पूर्व नहीं होती, वह एक-एक पदार्थ से पूर्व नहीं होती जैसे सिकता में तेल। समग्र सिकता (वालू) से तेल उत्पन्न नहीं होता—ऐसी दशा में एक एक भी सिकता से तेल उत्पन्न नहीं होता^४। दर्शन श्रवणादि जिस महाभूतों से उत्पन्न होते हैं उन महाभूतों में भी आत्मा विद्यमान नहीं है^५। निष्कर्ष यह है कि इन दर्शनादि क्रियाओं से पूर्व आत्मा के अस्तित्व का परिचय हमें प्राप्त नहीं है। इनके साथ भी आत्मा विद्यमान नहीं रहता क्योंकि सहभाव उन्हीं पदार्थों का सम्भव है जिनकी पृथक् पृथक् सिद्धि हो, परन्तु सापेक्ष होने से आत्मा दर्शनादि क्रियाओं से पृथक् सिद्ध नहीं

१ कथं ह्यविद्यमानस्य दर्शनादि भविष्यति ।

भावस्य तस्मात् प्रागेभ्य सोऽस्तिभावो व्यवस्थित ॥ (१।२)

२ विनापि दर्शनादीनि यदि चासौ व्यवस्थित ।

अमून्यपि भविष्यन्ति विना तेन न शशय ॥ (१।४)

३ सर्वेभ्यो दर्शनादिभ्यो यदि पूर्वो न विद्यते ।

एकैकस्मात् कथं पूर्वो दर्शनादे स युज्यते ॥-(माध्य० १।७)

४ दर्शनश्रवणादीनि वेदनादीनि चाप्यथ ।

भवन्ति येभ्यस्तेष्वेव भूतेष्वपि न विद्यते ॥ (माध्य० १।१०)

है। ऐसी दशा में लोगों का सहभाग असम्भव है। पुनश्च आर्या दर्शनार्थि क्रियाओं के पश्चात् उत्तरकाल में भी विद्यमान नहीं रहते, क्योंकि दर्शनार्थि क्रियाएँ हैं वे कर्ता को अपेक्षा रखते हैं^१। यदि स्वतन्त्र रूप से ही दर्शन-कारि क्रियाएँ सम्पन्न होंगे तब कर्ता रूप से आत्मा के मानने की आवश्यकता ही नहीं सी होगी। इस प्रकार परीक्षण के फल को मायार्तुव से एक सुन्दर करिष्य (१।१२) में समित्यक्त किया है—

माह्व च यो दानाविभ्यः साम्प्रतं चोर्ध्वमेव च ।

न विद्यतेऽस्ति नास्तीति विदुस्तस्त्वत्र कल्पना ॥ १

माध्यमिक करिष्य के १८ वें प्रकरण में व्याख्यान ने पुनः इस महत्वपूर्ण कल्पना की विपुल समीक्षा की है। साधारण रीति से पञ्चस्कन्ध—स्व सदा भवता, सत्स्वर तथा विद्या—को आत्मा बतलाता जाता है, परन्तु वह उचित नहीं। क्योंकि स्कन्धों को उत्पत्ति तथा निमित्त होती है। उत्पन्नक होने से आत्मा भी उत्पन्न तथा व्यक्त का अंग बन बन जाता। स्कन्ध उपादान हैं। आत्मा उपादान है। क्या उपादान तथा उपादान—माह्व तथा माह्व—कभी एक सिद्ध हो सकते हैं? नहीं तो ऐसी दशा में आत्मा को स्कन्धात्मक कैसे स्वीकार किया जान^२। यदि आत्मा को स्कन्धों से अतिरिक्त मानें तो वह स्कन्धसङ्घ (स्कन्धों के द्वारा समित) न होगा। अतः स्थिति विषय है—इस आत्मा को न तो स्कन्धों से अलग मान सकते हैं और न मिश्र^३। आत्मा के अस्तित्व होने पर अस्मिन् उपादान (पञ्चस्कन्ध) की भी सिद्धि नहीं हो सकती। फिर इन दोनों के संगति होने पर अमरताहीन तथा अहम्बर-रहित बोधी को सिद्धि किस प्रकार हो सकती है। फलतः आत्मा की कल्पना गिराकार तथा विमूर्त है ।

कुछ लोग आत्मा को कर्ता मानते हैं। मायार्तुव की सम्मति में कर्ता और

१ यदि हि पूर्व दर्शनार्थीणि स्तुः उत्तरकालमस्या स्नात् उत्तरीमूर्धं सम्मयेत् ।
न वेदमर्कस्य कर्मनोऽसिद्धत्वात् । (अष्टावक्राष्टक १११)

२ न अपादानमवाप्ता ज्येति तत् उच्येति च ।

कर्म हि अपादानमुपादाना समित्यति ॥ (माह्व का २७१)

३ आत्मा स्कन्ध यदि भवेत्तुदव्यवसायम् भवेत् ।

स्कन्धोऽप्यो यदि भवेत् भवेत्स्कन्धसङ्घः ॥ (माध्यमिक का १८१)

कर्म की भावना भी निःसार है । (अष्टम परिच्छेद) । किया करने वाले व्यक्ति को कर्ता कहते हैं । वह यदि विद्यमान है, तो किया कर नहीं सकता । किया के कारण ही उसे कारक सज्ञा प्राप्त हुई है । ऐसी दशा में उसे दूसरी किया करने की आवश्यकता ही नहीं है । तब कर्म की स्थिति बिना कारक के किस प्रकार मानी जाय ?

सद्भूतस्य क्रिया नास्ति, कर्म च स्यादकर्तृकम्^१ ।

परस्पर सापेक्ष होने से क्रिया, कारक तथा कर्म को स्वतन्त्र सत्ता नहीं मानी जा सकती । क्रिया के असंभव होने से धर्माधर्म विद्यमान नहीं रह सकते । जब देवदत्त अहिंसादि क्रिया का सम्पादन करता है, तब वह धर्माभागी बनता है । जब क्रिया ही 'असिद्ध बन गई,' तब धर्म का असिद्ध होना सुतरा निश्चित है । धर्म और अधर्म के अभाव में उनके फल—सुगति और दुर्गति—का अभाव होगा । जब फल ही विद्यमान नहीं होता, तब स्वर्ग या मोक्ष के लिए विहित मार्ग ही व्यर्थ है^२ । बुद्ध प्रदर्शित मार्ग स्वर्ग की ओर ले जाता है या निर्वाण की ओर । स्वर्ग मोक्ष के अभाव में कौन व्यक्ति ऐसा मूढ़ होगा जो मार्ग का अवलम्बन कर अपना जीवन व्यर्थ बितायेगा । नागार्जुन के तर्क के आगे आर्यसत्त्यों का भी अस्तित्व मायिक है । इस प्रकार आत्मा को कल्पना कथमपि मान्य नहीं है । इस विशाल तार्किक समीक्षण का परिणाम आचार्य नागार्जुन ने वही ही सुन्दर रीति से इस कारिका में प्रतिपादित किया है—

आत्मेत्यपि प्रहपितमनात्मेत्यपि देशितम् ।

बुद्धैर्नात्मा न चानात्मा कश्चिदित्यपि देशितम् ॥

—(माध्यमिक कारिका १८६)

कर्मफल-परीक्षा—

कर्म का सिद्धान्त वैदिक धर्म के समान बौद्धधर्म को भी सम्मत है । जो कर्म किया जाता है, उसका फल अवश्य होता है । परन्तु परीक्षा करने पर यह तथ्य प्रमाणित नहीं होता । कर्म का फल सब न होकर कालान्तर में सम्पन्न होता है ।

१ माध्यमिक कारिका ८१२

२ धर्माधर्मों न विद्येते क्रियादीनामसम्भवे ।

धर्मे चासत्यधर्मे च फलं तज्जं न विद्यते ॥

यदि फल के विना एक कर्म शिष्टा है तो वह निरा हो जायगा। यदि निरा एक कर्म ही होता न मानकर उसे निराश्रयता माना जाय तो अनियमित कर्म किन्तु प्रत्येक फल उत्पन्न कर सकता है^१। यदि कर्म की प्रकृति स्वयम्भूतः पाली जाय तो^२ निराश्रयता वह शायद ही हो जायगा। परन्तु वस्तुतः वह ऐसा है नहीं। कर्म नहीं है जिसे स्वतन्त्र कर्ता अपनी किन्ता के द्वारा अभीष्टतम समझे (कर्तृ-रीतिरुत्तरं कर्म-प्राप्तिरिति ११४४५) अर्थात् उत्पाद्य करे। शायद ही उसे वह उसे किन्ता के साथ सम्बन्ध कैसे माना जायगा। क्योंकि जो वस्तु शायद ही होती है, वह कृतक (किन्ता के द्वारा उत्पन्न) नहीं होती। यदि कर्म कृतक होता, तो बिना किन्ते ही फल की प्राप्ति होने लगेगी (आश्रयमव्याप्य)^३। फलतः निर्वाण की इच्छा रखने वाला भी व्यक्ति बिना महापरमार्थ का विचार किन्ते ही अपने को कृतकत्व मानने लगेगा। फलतः न तो कर्म में कर्म विद्यमान हैं न उनका फल— दोनों कल्पनायें केवल व्यवहार की सिद्धि के लिए हैं।

ज्ञान-परीक्षा—

ज्ञान के स्वरूप के विचार करने पर वह भी ज्ञान प्रत्यक्ष के विरोधों से परिपूर्ण प्रतीत होता है। इन्द्रियों १ है—दूरतः भवतः प्राप्य रसन स्पर्शन और मय निगले ब्रह्मवादि १ प्रकार के विषय हैं। इन विषयों का प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रियों के द्वारा होता है, परन्तु वस्तुतः वह आभास मात्र है। तथ्य बात नहीं है। उदाहरण के लिए चक्षु का ग्रहण कीजिए। बहुत सब अपने को ही नहीं देखती है। तब अन्य वस्तु (रूप) को क्योंकि देख सकती है। अग्नि का दहन नहीं किया का उच्छ्रय। किन्तु प्रत्यक्ष अग्नि अपने को तो नहीं जलाता केवल बाह्य पदार्थ (इन्धन आदि) को जलाता है, उसी तरह चक्षु भी अपने आपके दूरतः

१ फले तसि न माहाय न स्वर्गाद्योपपद्यते ।

मार्गः स्वर्गकिंवालां न निरर्थकं प्रसज्यते ॥

(भाष्यमिदं करिष्ये ८१५-१)

२ तिष्ठत्वापाकघनाच्छेदं कर्म तथित्कृतमियाम् ।

निर्हरे वेद विहर्षं सत् किं फल जनयिष्यति ॥

(भाष्यमिदं करिष्ये १४१)

३ भाष्यमिदं करिष्ये १४१२-२३ ।

में असमर्थ होने पर भी रूप के प्रकाश में समर्थ होगा^१। परन्तु यह कथन एक मौलिक भ्रान्ति पर अवलम्बित है। गति के समान 'जलाना' क्रिया तो स्वयं असिद्ध है। अतः उसका दृष्टान्त देखकर चक्षु के दर्शन की घटना पुष्ट नहीं की जा सकती, क्योंकि 'दर्शन' क्रिया भी गति तथा स्थिति के समान निर्मूल कल्पना-मात्र है। जो वस्तु दृष्ट है, उसके लिए 'वह देखी जाती है (दृश्यते) यह वर्तमानकालिक प्रयोग नहीं कर सकते और जो वस्तु अदृष्ट है, उसके लिए भी 'दृश्यते' का प्रयोग अनुपयुक्त है। वस्तु दो ही प्रकार की हो सकती है—दृष्ट और अदृष्ट। इन दोनों के अतिरिक्त दृश्यमान वस्तु की सत्ता हो ही नहीं सकती^२। दर्शन क्रिया के अभाव में उसका कोई भी कर्ता सिद्ध नहीं हो सकता। यदि कर्ता विद्यमान भी रहे, तो वह अपना दर्शन नहीं कर सकता^३। तब वह अन्य वस्तुओं का दर्शन किस प्रकार कर सकेगा ?

दर्शन की अपेक्षा कर या निरपेक्ष भाव से द्रष्टा की सत्ता सिद्ध नहीं की जा सकती। यदि द्रष्टा सिद्ध है तो उसे दर्शन क्रिया की अपेक्षा ही किसके लिए होगी ? यदि द्रष्टा असिद्ध है, तो भी वन्ध्या के पुत्र के समान वह दर्शन की अपेक्षा नहीं करेगा। द्रष्टा तथा दर्शन परस्पर सापेक्षिक कल्पनाएँ हैं। अतः द्रष्टा को दर्शन से निरपेक्षभाव से स्थित मानना भी न्यायसंगत नहीं है। फलतः द्रष्टा का अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता। अतः द्रष्टा के अभाव में द्रष्टव्य (विषय) तथा दर्शन का अभाव सुतराँ असिद्ध है^४। सच्ची बात तो यह है कि रूप की सत्ता पर चक्षु अवलम्बित है और चक्षु की सत्ता पर रूप। नील, पीत, हरित आदि रंगों की कल्पना से हम चक्षु का अनुमान करते हैं और चक्षु की स्थिति नील पीतादि रंगों का ज्ञान होता है। 'जिस प्रकार माता-पिता के कारण पुत्र का जन्म होता है, उसी प्रकार चक्षु और रूप को निमित्त मानकर चक्षुर्विज्ञान की

१ माध्यमिक कारिका ३।१-३।

२ न दृष्टं दृश्यते तावत् अदृष्ट नैव दृश्यते।

दृष्टादृष्टविनिर्मुक्तं दृश्यमानं न दृश्यते ॥ (पृ० ११४)

३ माध्यमिक कारिका ३।५

४ माध्यमिक का० ३।६

कल्पित होती है^१। अतः ब्रह्मा के अग्रज में ब्रह्मण्य तथा दर्शन विद्यमान नहीं है। तब विज्ञान को कल्पना कैसे सिद्ध होगी? वैसा हम किसी वस्तु को देख रहे हैं वह वैसी ही है, कुछथा पता हमें क्योंकि वह वस्तु है। एक ही वस्तु को भिन्न-भिन्न लोग भिन्न-भिन्न आकार का देखाकर बतलाते हैं। दर्शन के समान ही अन्य अनेक ज्ञान की दशा है। इसलिये ज्ञान की धारणा ही धर्मवा श्रान्त है—मायार्तुन की सुक्तियों का यही परिणाम है।

आर्षे मायार्तुन की तर्क-समीक्षा का आंशिक परिचय ऊपर दिया गया है। मायार्तुन की मीमांसावृत्ति मितान्त अग्रजात्पक है। उन्होंने जपत् की समस्त मूल धारणायों की नींव ही छोड़ बाली है। वह तर्कवृत्ति कृपाण की बाण के समान लोच्य है। इसके सामने जो विषय आ जाता है उसे द्विज-भिन्न कर बातने में उन्हें निष्ठम्व नहीं लगता। कुछ-कुछ यति-स्विति, देश-कस्त अन्ता-अन्तात्मा, इन्द्र-पुन वातत् पदार्थों का अतन्त्रित्व अस्तित्व मानकर वह लोक व्यवहार करता है। इनकी सत्ता में सम्येह ही वही विज्ञानवा पवा है, प्रभुत् अग्रजान्त, ग्रीव सुक्तियों से तन्त्र मर्मिक कण्ठ कर दिया गया है। मायार्तुन के इस विरुद्ध तर्कदर्शन का वही परिणाम है कि वह जपत् आभासमात्र है। जपत् के वहाकों में अस्तित्व मानना स्वप्न के मोहकों से लुपता शान्त करना है वा मर्त्यविषय के अह से अग्रमी पिपासा बुझाना है। अतन्त्रित्व वात पर पड़े हुए आध के बूँद देखने में मोती के समान लगते हैं परन्तु तर्क की उम किरण के पड़ते ही वे विहीन हो जाते हैं। जपत् के पदार्थों की दशा ठीक इसी प्रकार है। वे साधारण दृष्टि से देखने में सत्य तथा अभिराम प्रतीत होते हैं परन्तु तर्क का प्रकीर्ण करते ही वे स्वभाव शून्य होकर अनस्तित्व में मिल जाते हैं। मायार्तुन की समीक्षा का सबसे बड़ा कष्ट वही है कि शून्य ही एकमात्र सत्ता है। जपत् प्रतिबिम्बशून्य है।

(॥) सत्तामीमांसा

मायमिच्छ के मत में सत्य वा अग्रज का दशा है—(१) सांस्कृतिक सत्य (= अविद्यावन्धित आलङ्कारिक सत्ता) (२) धारणात्मिक सत्य (= प्रज्ञावन्धित

१ अतन्त्र मायमिच्छ की दशात् पुत्रर्ममात्र।

बभूवने प्रतीकवस्तुकी दिशावृत्तमात्रा ॥ (माय्य का ३।०)

सत्य)। आर्य-नागार्जुन के मत में तथागत ने इन दोनों सत्तों को लक्ष्य करके ही धर्म का उपदेश किया है—कुछ उपदेशों में ध्यावहारिक सत्य का वर्णन है और किन्हीं शिक्षाओं में पारमार्थिक सत्य का। अतः माध्यमिकों का यह द्विविध सत्य का सिद्धान्त अभिनव न होकर भगवान् बुद्ध के उपदेशों पर आधारित है।

सांस्कृतिक सत्य वह है जो संवृति के द्वारा उत्पन्न हो। 'संवृति' शब्द की व्याख्या तीन प्रकार से की गई है—

(१) 'संवृति' शब्द का अर्थ है 'अविद्या' जो सत्य वस्तु के ऊपर आवरण डाल देती है^१। इसके अविद्या, मोह तथा विपर्यास पर्यायवाची शब्द हैं। प्रज्ञा-कर्मणि का कहना है कि अविद्या अविद्यमान वस्तु का स्वरूप अन्य वस्तु पर आरोपित कर देती है जिससे उसका सच्चा स्वरूप हमारी दृष्टि से अगोचर होता है। 'आर्यशालिस्तम्बसूत्र' को अविद्या का यही अर्थ अभीष्ट है—तत्त्वेऽप्रतिपत्ति मिथ्या प्रतिपत्तिरिज्ञानं अविद्या। अविद्या का स्वरूप आवरणात्मक है—

अभूतं ख्यापयत्यर्थं भूतमावृत्य वर्तते ।

अविद्या जायमानेव कामलातङ्कवृत्तिवत् ॥

आशय है कि जिस प्रकार कामला (पाण्डु) रोग होने पर रोगी श्वेत वस्तु के रूप को छिपा देता है और उसके ऊपर पीत रंग को आरोपित कर देता है, उसी प्रकार अविद्या भूत के सच्चे स्वरूप को आवरण कर अविद्यमान रूप को आरोपित कर देती है। इस प्रकार आवरण करने का हेतु 'संवृति' का अर्थ हुआ अविद्या।

(२) 'संवृति' का अर्थ है हेतुप्रत्यय के द्वारा उत्पन्न वस्तु का रूप (प्रतीत्य-समुत्पन्न वस्तुरूप संवृतिरुच्यते पृ० ३५२)। सत्य पदार्थ अपनी सत्ता के लिए

१ द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।

लोकसंवृतिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः ॥

(माध्यमिकवृत्ति ४९२, बोधिचर्या ३६१)

२ सन्नयत आश्रित्य यथाभूतपरिज्ञानं स्वभावावरणाद् आवृत्य प्रकाशनाच्चानयेति संवृतिः । अविद्या। तस्य सत्यपदार्थस्वरूपारोपिका स्वभावदर्शनावरणात्मिका च सती संवृतिरुपपद्यते—बोधि० पञ्चिका पृ० ३५२

भिन्नी कारण से उत्पन्न नहीं होता है। अतः कारण से उत्पन्न होने वाला सौचित्य वस्तु 'सांस्कृतिक' कहलायेगा।

(१) 'संस्कृति' से सब बिन्नी या सञ्चर्यो से अभिप्राय है जो साधारणतः मनुष्यों के द्वारा प्रदत्त किये तथा प्रत्यक्ष के ऊपर अत्यन्तस्थित रहते हैं^१। रूप, शब्द आदिसे परमार्थ सत्य नहीं मानना चाहिए क्योंकि ये शोक के द्वारा एक ही प्रकृति से प्रदत्त किये जाते हैं। इन्द्रियों के द्वारा जो वस्तु प्रदत्त की जाती है वह वास्तविक होती तो अमर के समान मूर्ख तत्त्वज्ञ बन जाती और 'धर्म' की शोच के बिना विद्वानों का कबमपि आशङ्क नहीं होता। प्रज्ञाकरमणि ने भी के शरीर को उदाहरण के रूप में दिया है। वह निरन्तर अशुचि है, परन्तु इसमें आसक्ति रखनेवाले अशुचि के लिए वह परम पवित्र तथा शुचि प्रतीत होता है।

'संस्कृति' के दो प्रकार—

'सांस्कृतिक सत्य' का अर्थ हुआ अभिधा या बोध के द्वारा उत्पन्नित वास्तविक सत्य जिसे अद्वैत वेदान्त में 'व्यावहारिक सत्य' कहते हैं। यह सत्य दो प्रकार का होता है—(१) शोक संस्कृति तथा (२) अशोक संस्कृति। 'शोक संस्कृति' वह जिसे साधारण जन समान स्वरूप कहकर मानता है जैसे बटपत्तारि पदार्थ। 'अशोक संस्कृति' इससे विपरीत होती है जिसे कतिपय मनुष्य (जैसे ब्राम्हण रोषी) प्रदत्त कर सकते हैं समझ नहीं, जैसे शंख का पीतरींग। प्रज्ञाकरमणि ने इन्हें द्वैत कहा (१) तत्त्वसंस्कृति तथा (२) मिथ्यासंस्कृति की संज्ञा दी है^२। तत्त्वसंस्कृति का अर्थ है किंचित् कारण से उत्पन्न तथा शोचरहित इन्द्रियों के द्वारा उपलब्ध वस्तु रूप (नीति, नीति आदि)—यह शोक से सत्य है। 'मिथ्यासंस्कृति' भी किंचित्-प्रत्यक्ष-वस्तु होती है परन्तु यह शोक-रहित इन्द्रियों के द्वारा उपलब्ध होती जैसे माया, माटीविद्य, प्रतिबिम्ब आदि। यह शोक से भी मिथ्या है। शोचरहित से प्रथम संस्कृति सत्य है और दूसरी अमान्य परन्तु दोनों की रूढ़ि में दोनों असत्य हैं अतएव द्वैत हैं। परमार्थ तत्त्व इससे भिन्न पदार्थ है। 'पार्थ सत्यों' की विवेचना करते समय ब्रह्मकाधार का मत है कि हुआ उभयवत् तथा पार्थ सत्य संस्कृति

१ अत्यन्तमपि कदापि प्रतिद्विष्टता न प्रमाणता।

अनुपपत्तादिषु शुद्ध्यर्थे प्रतिद्विष्टितं सा मुखा ॥ (बोधिचर्या ५४)

२. बोधिचर्या ५ २५१।

सत्य के अन्तर्गत आते हैं तथा केवल निरोध (निर्वाण) सत्य अकेला ही परमार्थ के भीतर आता है । अप्राप्त होने पर भी सद्युति का हम तिरस्कार नहीं कर सकते क्योंकि व्यवहार—सत्य में रहकर ही परमार्थ की देशना की जाती है । अतः परमार्थ के लिए व्यवहार उपादेय है—

व्यवहारमनादृत्य परमार्थो न देश्यते ।

परमार्थमनागम्य निर्वाणं नाधिगम्यते ॥

‘आदिशान्त’—

माध्यमिक प्रश्नों में जगत् के पदार्थों के लिए ‘आदिशान्त’ तथा ‘नित्यशान्त’ शब्दों का प्रयोग किया गया है । शान्त का अर्थ है स्वभावरहित, विशिष्ट सत्ता से विहीन । नागार्जुन की उक्ति इस विषय में नितान्त स्पष्ट है—

प्रतीत्य यद्यद् भवति, तत्तच्छान्त स्वभावतः ।

तस्मादुत्पद्यमान च शान्तमुत्पत्तिरेव तु^१ ॥

आशय है कि जो जो वस्तु किसी अन्य वस्तु के निमित्त से (प्रतीत्य) उत्पन्न होती है, वह दोनों स्वभाव से ही शान्त, स्वभावहीन, होते हैं । चन्द्रकीर्ति की व्याख्या है कि जो पदार्थ विद्यमान रहता है वह अपना अनपायी (न नष्ट होनेवाला) स्वभाव अवश्य धारण करता है और विद्यमान होने के कारण वह किसी पदार्थ की अपेक्षा नहीं रखता और न किसी कारण से उत्पन्न ही होता है (यो हि पदार्थो विद्यमानः स सस्वभावः स्वेनात्मना स्व स्वभावमनपायिन विमर्ति । स सविद्यमानत्वान्नैवान्यत् किञ्चिदपेक्षते नाप्युत्पद्यते—प्रसन्नपदा^२) । परन्तु जगत् के पदार्थों में इस नियम का उपयोग दृष्टिगोचर नहीं होता । वस्तुओं का अपना रूप बदलता रहता है । आज मिट्टी है, तो कल घड़ा और परसों प्याला । उत्पत्ति भी पदार्थों की हमारे जीवन के प्रतिदिन की चिरपरिचित घटना है । ऐसी दशा में पदार्थों को स्वभावसम्पन्न किस प्रकार माना जा सकता है ? अतः बाध्य होकर हमें जगत् की वस्तुओं को निःस्वभाव या शान्त मानना पड़ता है । कार्य और कारण, घट और मिट्टी, अंकुर और बीज दोनों स्वभावहीन हैं—अतः

१ माध्यमिक कारिका ७।१६

२ माध्यमिक श्रुति पृ० १६०

शान्त है^१। कार्य कारण की व्यपत्ता करता तो वास्तव्य का केश है। वस्तुस्थिति से परिचय रखनेवाला कोई भी व्यक्ति व्यपत्त को उत्पन्न नहीं मान सकता। इस प्रकार में शान्ति देव ने आद्यार्जुन के उत्तराह-विशेषक कारिका की वही विस्तृत व्याख्या की है^२। वस्तुतः संसार की ही पूर्वा कोटि (कारण भाग) विद्यमान नहीं है। प्रत्युत व्यपत्त के समस्त पक्षों की वही दशा है^३। इसलिए हेतुप्रत्ययवर्जित पक्षों की शून्यवाही अध्यात्म स्वभाव-हीन (शान्त) मानते हैं^४।

व्यपत्त व्यपत्ता का विपुल विस्तार है। केवल संशय के पक्ष पर हम संसार के मात्रा प्रकार के पक्षों की व्यपत्ति तथा स्थिति मान बैठते हैं। किंतु प्रकार कोई व्यपत्तर व्यपत्ती विस्तृत शक्ति के कारण तरह तरह की वास्तविकता को पैदा करता है उसी प्रकार व्यपत्त के पक्षों की व्यपत्ता है।

इस बाढ़ की वस्तुओं को वे ही लोग^५ कहता-प्रिया मानते हैं जिनके ऊपर व्यपत्त का व्यपत्त रहता है, परन्तु जो व्यपत्तर इस वस्तुओं के लिये स्व से परिचित रहता है वह इनकी मात्रा में वही पक्ष। व्यपत्त की वस्तुओं को वे ही लोग सदा मानते हैं जिनके ऊपर व्यपत्ता का प्रभाव रहता है। यह प्राकृतिकता की बात हुई परन्तु बीजमूलन को लक्ष्य से परिचित होते हैं व्यपत्त की वास्तविकता में कभी

१ यदा तु यत्प्रतीत्य बीजकारणं कारणं भवति बाहुल्यपूर्णं कार्यं तत्प्रतीत्यवयवि शान्तं स्वभाववर्जितं प्रतीत्यसमुत्पन्नम् । (भाष्यविक्रि हति पृ. १६)

२ बोधिवर्त्ता पृ. ३५५-३५७

३ पूर्वा न विद्यते कोटिः संसारत्वं न केवलम् ।

सर्वेभ्योऽपि मानानां पूर्वा कोटी न विद्यते ॥ (भाष्य का ११६)

४ उत्पन्न पक्षों के लिए 'शान्त' का 'आदिशान्त' शब्द का प्रयोग विज्ञान बाही तथा वैदन्त प्रम्थों में भी मिलता है—

निस्वभावतया सिद्धा उत्तरीतरनिम्नता ।

अनुत्पादोऽप्रविष्टादवकाशित्याऽपि निर्निर्दिष्टा ॥ (महाभाष्य एकादशपर ११५१)

आदिशान्ताऽऽनुत्पन्नाऽऽनुत्पन्नैव न निर्निर्दिष्टा ।

वर्गीतो विज्ञाऽऽप । कार्यव्यपत्तये ॥ (आर्यारत्न मेघ सूत्र)

आदिशान्ताऽऽनुत्पन्नाऽऽनुत्पन्नैव निर्निर्दिष्टा ।

कने वनीः समामित्या कार्यं शान्तं विज्ञातम् न (वीर्याव्य कारिका ४१११)

बद्ध नहीं होते^१। 'अज्ञानियों की दशाँ उँन व्यक्तियों के समान है जो यक्ष का अत्यन्त भयकर रूप स्वयं बनाते हैं और उसे देखकर भयभीत होते हैं', आर्य नागार्जुन का यह दृष्टान्त जगत् के सामान्य लोगों की मनोवृत्ति का सच्चा निदर्शन है^२—

यथा चित्रकरो रूपं यत्तस्यातिभयंकरम् ।

संमोलिख्ये स्वयं भीतं संसारेऽप्यबुधस्तथा ॥

कल्पना पंथ के समान है। जिस प्रकार दलदल में चलने वाला बालक उसमें अपने को डुबा देता है और उससे फिर निकलने में असमर्थ रहता है, उसी प्रकार जगत् के प्राणी कल्पनापक में अपने को इस प्रकार डुबा देते हैं कि फिर उससे निकलने की शक्ति उनमें नहीं रहती^३। योगी का काम है कि वह स्वयं प्रज्ञा के द्वारा जगत् के मायिक रूप का साक्षात्कार करे और ससार से हटकर निर्वाण के लिए प्रस्थान करे। इसका एकमात्र उपाय है—परमार्थसत्य का ज्ञान।

परमार्थ सत्य—

वस्तु को उसके यथार्थ रूप में अवलोकन करने वाले आर्यों का सत्य सांघातिक सत्य से नितान्त भिन्न है। वस्तु का अकृत्रिम स्वरूप ही परमार्थ है जिसके ज्ञान से सवृत्तिजन्य समस्त क्लेशों का अपहरण सम्पन्न होता है। परमार्थ है धर्म-नैरात्म्य अर्थात् सर्व धर्मों (साधारणतया भूतों) की निःस्वभावता। इसके ही शून्यता, तथता (तथे का भाव, वैसा ही होना), भूतकोटि (सत्य अवसान) और धर्मघातु (वस्तुओं की समप्रतीति) पर्याय हैं^४। समस्त प्रतीत्यसमुत्पन्न

१ बोधिवर्चा० ९।३, पत्रिका पृ० ३६८-३८०।

२ महायानविशक, श्लोक ८। यह श्लोक 'आश्चर्यचर्याचय' की टीका में उद्धृत है। द्रष्टव्य—बौद्धगान श्रो दोहा पृ० ६।

३. स्वयं चलन् यथा पङ्के बालः कश्चिन्निमज्जति ।

निमग्ना, कल्पनापके सत्त्वास्तत उद्गमाक्षया ॥

(महायानविशक श्लोक ११)

४ सर्वधर्मिणा निःस्वभावता, शून्यता, तथता भूतकोटिं धर्मघातुरिति पर्याया । सर्वस्य हि प्रतीत्यसमुत्पन्नस्य पदार्थस्य निःस्वभावता पारमार्थिक रूपम् ॥

(बोधिवर्चा० पृ० ३५४)

पदार्थों की स्वभावहीनता ही पारमार्थिक रूप है। अस्त के समस्त पदार्थ हेतु-प्रत्यय के उत्पन्न होते हैं—अतः उनका अपना कोई निश्चित रूप नहीं होया बही निरन्तरमात्रता या शून्यता पारमार्थिक रूप है। आभासुक्त के कमनामुक्त निर्माण ही परमार्थसत्त्व है। इसमें विषयी तथा विषय वर्त्ता तथा कर्म का कित प्रभार की विरोधता नहीं होती। इसीलिए प्रज्ञाकरमणि में परमार्थसत्त्व को 'सर्व व्यवहारसमतिग्रहण'—समस्त व्यवहारों से अतीत—निर्विरोध असमुत्पन्न अनिष्ट, अमिथ्य और अविबाध से विरहित तथा ज्ञेय या ज्ञान किम्बत बतला है^१। सृष्टि का अर्थ है बुद्धि। अतः बुद्धि के द्वारा जिस जिस तत्त्व का ग्रहण होता है वा समस्त व्यवहारिक (सांस्कृतिक) सत्त्व है। परमार्थसत्त्व बुद्धि के द्वारा ग्रह्य नहीं है। बुद्धि किसी विरोध को सहन करके ही वस्तु के ग्रहण में प्रवृत्त होती है। विरोध—हीन होने से बुद्धि के द्वारा परमार्थ ग्रह्य कैसे हो सकता है ?

परमार्थसत्त्व मौलिक है। बुद्धि के द्वारा उसकी रचना नहीं हो सकती। रचना उस तत्त्व की होती है जो शब्दों के द्वारा अभिव्यक्त किया जाय। परमत्त्व न तो वाक् का विषय है और न कित का गोचर है। वाक् और मन—दोनों उस तत्त्व तक पहुँच नहीं सकते। इसीलिए परमार्थ शब्दों के द्वारा अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता^२। अपने ही आश्रय से उस तत्त्व की अनुमृति की जाती है—अतः वह 'अस्वात्म वेदनीय' है। जब वाक् उस तत्त्व तक पहुँच नहीं सकती, तब सत्त्व उपदेश किस प्रकार दिया जा सकता है ? उपदेश शब्द के द्वारा होता है। अतः शब्दतत्त्व तत्त्व उपदेशातीत है^३। शान्तिरेव के अन्तर्भावस्य वह तत्त्व ज्ञान के प्रतिबन्धको को (जैसे वाक्या, अनुसन्धि वसेरा) सर्वथा अनुमृति करने पर ही प्राप्त हो सकता है। 'पितापुत्र समागमसूत्र'^४ में तत्त्व को द्विप्रकारक बतलाकर परमार्थ को अविनाशक अनाद्येव अवस्थित अविज्ञेय अदेशित, अप्रघातित, अक्षिप्त अकरक बतलाया गया है। वह न क्षम न

१ बोधिसूत्र पंक्ति ५ ३९६।

२ निवृत्तमभिप्रायम् निवृत्त विद्यमाने।

अनुपपत्त्या विपत्त्या हि निर्वासयितुं पर्यता ॥ (नाय्यमिह का १८१०)

३ बुद्धेर्नात्मा न ज्ञानात्मा अविनिश्चयि वेदितव्य ॥ १८१९

४ बोधिसूत्र ५ ३९०

अलाभ, न सुख, न दुःख, न यश, न अयश, न रूप, न अरूप है। इस प्रकार परमार्थसत्य का वर्णन प्रतिषेधमुखेन ही हो सकता है, विधिमुखेन नहीं^१।

व्यवहार की उपयोगिता—

माध्यमिकों का यह पक्ष हीनयानियों की दृष्टि में नितान्त गर्हणीय है। आक्षेप का बीज यह है कि जब परमार्थ शब्दतः अवर्णनीय है और व्यवहार सत्य जादू के चलते-फिरते रूपों की तरह भ्रममात्र है, तब स्कन्ध, आयतनादि तत्त्वों के उपदेश देने की सार्यक्ता किस प्रकार प्रमाणित की जाती है? इस आक्षेप का उत्तर नागार्जुन के शब्दों में यह है^२—

व्यवहारमनाश्रित्य परमार्थो न देश्यते ।

परमार्थमनागम्य निर्वाणं नाधिगम्यते ॥

आशय यह है कि व्यवहार का आश्रय लिये बिना परमार्थ का उपदेश हो नहीं सकता और परमार्थ की प्राप्ति के बिना निर्वाण नहीं मिल सकता। इस सारगर्भित कथन का अर्थ यह है कि साधारण मानवों की बुद्धि व्यवहार में इतनी अधिक सलग्न है कि उन्हें परमार्थ का लौकिक वस्तुओं की दृष्टि से ही उपदेश दिया जा सकता है। जिन संकेतों से उनका आजन्म परिचय है, उन्हीं संकेतों की भाषा में परमार्थ को वे समझ सकते हैं। अतः व्यवहार का सर्वथा उपयोग है। इसी का प्रतिपादन चन्द्रकीर्ति के 'माध्यमिकावतार' (६।८०) में इस प्रकार किया है—उपायभूतं व्यवहारसत्यमुपेयभूतं परमार्थसत्यम्^३। 'पञ्चविंशतिसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता' इसी सिद्धान्त को पुष्ट करती है—न च सुभूते संस्कृतव्यतिरेकेण असंस्कृत शक्यं प्रज्ञापयितुम् अर्थात् संस्कृत (व्यवहार) के बिना असंस्कृत (परमार्थ) का प्रज्ञापन शक्य नहीं है।

व्यवहार के वर्णन का एक और भी कारण है। यह निश्चित है कि परमार्थ की व्याख्या शब्दों तथा संकेतों का आश्रय लेकर नहीं की जा सकती परन्तु उसकी

१ तदेतदार्याणामेव स्वसंविदितस्वभावतया प्रत्यात्मवेद्य परमार्थसत्यम् ।

(बोधि० पृ० ३६७)

२ माध्यमिक कारिका २४।१० । इस श्लोक को प्रज्ञाकरमणि ने बोधिचर्या की पञ्जिका में (पृ० ३६५) उद्धृत किया है ।

३ बोधि० पञ्जिका पृ० ३७२ ।

व्याख्या करना आवश्यक है। ऐसी दशा में एक ही उपाय है और वह वृत्त व्यावहारिक विषयों का विरोध है। परमार्थ तत्त्व व्योमोपर (बुद्धि के व्यापार को प्रतिबन्धन करने वाला), अविषय (ज्ञान की कल्पना के बाहर), सर्वप्रपञ्च-निनिर्मुक्त (एक प्रकार के वर्षों से मुक्त), कल्पना-समस्तित्यन्त (सुख-दुःख, अस्तित्व-अस्तित्व, निराशा-अस्तित्व आदि समस्त लक्षणों से विरहित) है तब उसका उपदेश किस प्रकार दूसरे को दिया जा सकता है? अतः लौकिक जगत् का प्रथमतः उद्योग पर आरोप किया गया। अतः इस आरोप का परिहार किया गया। तब परमवस्तु के स्वरूप का ज्ञान आवश्यक हो सकता है। इस तत्त्व का प्रतिपादन इस सुप्रसिद्ध श्लोक में है—

अनन्तरस्य तत्त्वस्य भूतिः का देशाना च का ।

भूयते दूर्यते आपि समारोपादनस्य ॥

अनन्तरतत्त्व का अर्थ किन्तु प्रकार हो सकता है। एक ही उपाय है समारोप—समारोप के द्वारा ही अनन्तर का अर्थ तथा उपदेश सम्भव हो सकता है। व्यावहारिक का परमार्थ के लिए वही विरोध उपयोज्य है।

वेदान्त की अप्यारोपविधि से तुलना—

अद्वैतवेदान्त में ब्रह्म के उपदेश का भी वही प्रकार माना जाता है। ब्रह्म स्वयं निष्प्रपञ्च है। परन्तु विधा प्रपञ्च का सहारा दिये बिना ही नहीं सकता। इसी विधि का नाम है—अप्यारोप और अपवाद। अप्यारोपानवाद्यान्मयं निष्प्रपञ्चं प्रपञ्चयते। 'अप्यारोप' का अर्थ निष्प्रपञ्च ब्रह्म में प्रपञ्च का आरोप कर देना है और अपवाद विधि से आरोपित वस्तु का ब्रह्म से एक-एक कर निराकरण करना होता है। आत्मा के ऊपर प्रथमता शरीर का आरोप किया गया है कि वह पञ्च संसारमय शरीर ही है—परन्तु तदनन्तर पुनश्च से ज्ञान का अन्वय प्रथमत्व अन्वय विज्ञानमय तथा आत्ममय—इन दोनों दोनों में अतिरिक्त तथा स्वतन्त्र स्वरूप और कारण शरीरों से प्रपञ्च विद्वत् कर एक वस्तु के स्वरूप का बोध कराया है। इस प्रकार अद्वैतवेदान्त में परमार्थ के प्रतिपादन के लिए मानिक व्यावहारिक का व्योमोपर निराम्य आवश्यक है। अद्वैतवेदान्त की वह व्यावहारिक ही प्रामाणिक तथा शुद्ध वैज्ञानिक है।

शून्यवाद

‘शून्य का अर्थ—

माध्यमिक लोग इसी परमार्थसत्य को शून्य के नाम से पुकारते हैं। इसीलिए इन आचार्यों का मत शून्यवाद के नाम से प्रसिद्ध है। इस शून्यवाद के तात्त्विक स्वरूप के निरूपण करने में विद्वानों में सातिशय वैमत्य उपलब्ध होता है। हीनयानी आचार्य तथा ब्राह्मण-जैन विद्वानों ने ‘शून्य’ शब्द का अर्थ सर्वत्र सकल ‘सत्ता का निषेध’ या ‘अभाव’ ही किया है। इसका कारण इस शब्द का लोकव्यवहार में प्रसिद्ध अर्थ है, परन्तु माध्यमिक आचार्यों के मौलिक ग्रन्थों के अनुशीलन से इसका ‘नास्ति’ तथा ‘अभाव’ रूप अर्थ सिद्ध नहीं होता। किसी भी पदार्थ के स्वरूप निर्णय में चार ही कोटियों का प्रयोग सन्भाव्य प्रतीत होता है—अस्ति (विद्यमान है), नास्ति (विद्यमान नहीं है), तदुभयं (अस्ति और नास्ति एक साथ) नोभयं (न च अस्ति, न च नास्ति—‘अस्ति’ और ‘नास्ति’ इस द्विविध कल्पना का निषेध)। इन कोटियों का सम्बन्ध सांसारिक पदार्थ से है, परन्तु परमार्थ मनोवाणी से अगोचर होने के कारण नितरां अनिर्वाच्य है। इन चतुर्विध कोटियों की सहायता से उसका निर्वचन—वर्णन या लक्षण—कथमपि नहीं किया जा सकता। सविशेष वस्तु का निर्वचन होता है। निर्विशेष वस्तु कथमपि निर्वचन का विषय नहीं हो सकती। इसी कारण अनिर्वचनीयता को सूचना देने के

लिए किया जाता है। मान लीजिए कि ‘ $k^2 + 2k = 24$ ’ इस समीकरण में हमें अज्ञात ‘ k ’ का मूल्य निर्धारित करना है। तब प्रथमतः दोनों ओर १ संख्या जोड़ देते हैं और अन्त में इस संख्या को निकाल देते हैं। अर्थात् जो जोड़ा गया था वही अन्त में ले लिया गया। अतः संख्या में कोई अनन्तर नहीं हुआ। बीज-गणित की पद्धति से इस समीकरण का रूप इस प्रकार होगा—

$$(k^2 + 2k) + 1 = 24 + 1$$

$$(k + 1)^2 = (5)^2$$

$$\therefore k + 1 = 5$$

$$\therefore (k + 1) - 1 = 5 - 1$$

$$\therefore k = 4$$

लिए परमतत्त्व के लिए 'शून्य' का प्रयोग किया जाता है। परमार्थ बहुवचने विनिर्मुक्त है—

न सन् नासन् न सदसम आप्यनुभयारमकम् ।
 यदुपप्रेटिषिनिर्मुक्तं तत् सर्वं माप्यमिन्नं विदुः^१ ॥

'शून्य' का प्रयोग एक विशेष सिद्धान्त का सूचक है। होमराज ने मध्यमया (मध्यम प्रतिपद) को आकार के ही विषय में अप्रीकृत किया है, परन्तु माप्यमिन्नोप तत्त्वमीमांसा के विषय में भी मध्यम प्रतिपदा के सिद्धान्त के पक्षक है। इनके मन्तव्यानुसार वस्तु न तो ऐकान्तिक सत् है और न ऐकान्तिक असत्, प्रत्युत उसका स्वरूप इन दोनों (सत्-असत्) के मध्य बिन्दु पर ही निर्धारित हो सकता है। शून्यस्व ही होमा^२। शून्य अभाव नहीं है, क्योंकि अभाव की कल्पना चापेक्ष कल्पना है—अभाव मात्र की अपेक्षा रहता है। परन्तु शून्य परमार्थ सूचक होने से स्वयं निरपेक्ष है। अतः निरपेक्ष होने के कारण शून्य को अस्त नहीं मान सकते। इस व्याप्यात्मिक मध्यममार्ग के प्रतिष्ठापक होने से इस दार्ष्टिक्य का नाम 'माप्यमिन्न' दिया गया है।

यह शून्य ही सर्वश्रेष्ठ अपेक्षेय तत्त्व है। इस प्रकार माप्यमिन्न अर्थात् 'शून्योपतत्त्व' के समर्थक हैं। यह समस्त वाक्तात्मक प्रपञ्च इसी शून्य का ही 'विवर्त' है। परमतत्त्व की ही उत्पत्ति सर्वश्रेष्ठभावेन ग्राहनीय है, परन्तु उसका स्वरूप इतना अज्ञेय तथा अकल्पनीय है कि उसके विषय में हम किसी भी प्रकार का शब्दिक वर्णन नहीं कर सकते। 'शून्य' इसी तत्त्व की सूचना देता है।

शून्यता का उपयोग—

अस्त के समस्त पदार्थों के पीछे कोई भी विषय वस्तु (जैसे व्यस्तता, शून्य) विद्यमान नहीं है, प्रत्युत वे निरास्तम्य तथा निरस्तम्य हैं—इसी का अर्थ शून्यता का अर्थ है। मानव जीवन में इस तत्त्व का अर्थ विद्यमान उपयोगी है। होमराज विद्वानों के अनुसंधान प्रोत्साहन के लिए तथा अज्ञेय के अर्थ से सम्पन्न होता है, परन्तु

१ माप्यमिन्नं अस्ति १।० ; सर्वविज्ञानार्थमहः ।

२ अस्तौति अस्तौति अस्तेऽपि अस्तौति अस्तौति अस्तौति अस्तौति अस्तौति ।

तस्यापुमे अस्त विनिर्मुक्तं पश्ये हि त्वार्थं अस्तौति पश्येत् ॥

मोक्षोपयोगी साधनों की खोज में यहीं पर विराम करना उचित नहीं है। कर्म तथा क्लेशों की सत्ता संकल्पों के कारण है। शुभ संकल्प से 'राग' का, अशुभ संकल्प से द्वेष का तथा विपर्यास के संकल्प से मोह का उदय होता है। इसीलिए सूत्र में भगवान् बुद्ध की गाथा है कि हे काम ! मैं तुम्हारे मूल को जानता हूँ। तुम्हारा मूल संकल्प है। अब मैं तुम्हारा संकल्प ही न करूँगा जिससे तुम्हारी उत्पत्ति न होगी। संकल्प का कारण प्रपञ्च है। प्रपञ्च का अर्थ है ज्ञान-ज्ञेय, वाच्य-वाचक, घट-पट, स्त्री-पुरुष, लाभालाभ, सुख-दुःख आदि विचार। इस प्रपञ्च का निरोध शून्यता—सर्वधर्म नैरात्य ज्ञान—में होता है। अतः शून्यता मोक्षोपयोगिनी है। वस्तु की उपलब्धि होने पर प्रपञ्च का जन्म है और तदुपरान्त संकल्पों के द्वारा वह कर्म क्लेशों को उत्पन्न करता है जिसने प्राणी ससार के आवागमन में मटकता रहता है। परन्तु वस्तु की अनुपलब्धि होने पर सब अनर्थों के मूल प्रपञ्च का जन्म ही नहीं होता। जैसे जगत् में वन्ध्या की पुत्री के अभाव होने से कोई भी कामुक उसके रूप-लावण्य के विषय में प्रपञ्च (विचार) न करेगा, न संकल्प ही करेगा और न राग के बन्धन में डालकर अपने को सदा क्लेश का भाजन बनावेगा। ठीक इसी प्रकार शून्यता के ज्ञान से योगी को सद्यः निर्वाण प्राप्ति होती है। इसीलिए सब प्रपञ्चों से निवृत्ति उत्पन्न करने के कारण शून्यता ही निर्वाण है। नागार्जुन ने इस कारण शून्यता को आध्यात्मिकता के लिए इतना महत्त्व प्रदान किया है—

कर्मक्लेशक्षयान्मोक्षं कर्मक्लेशा विकल्पतः ।

ते प्रपञ्चात् प्रपञ्चस्तु शून्यताया निरुध्यते^१ ॥

आचार्य आर्यदेव ने 'चतुःशतक' में दो वस्तुओं को ही बौद्धधर्म में गौरव प्रदान किया है—(१) अहिंसारूपी धर्म को और (२) शून्यतारूपी निर्वाण को^२। मानव-जीवन के लिए शून्यता की उपादेयता दिखलाते समय चन्द्रकीर्ति ने आर्यदेव के मत की विस्तृत व्याख्या की है^३। अतः 'शून्यता' का ज्ञान नितान्त उपादेय है।

१ माध्यमिक कारिका १८।५

२ धर्म समासतोऽहिंसा वर्णयन्ति तथागता ।

शून्यतामेव निर्वाण केवल तदिहोभयम् ॥ (चतुःशतक १२।२३)

३ तदेवमशेषप्रपञ्चोपशमशिवलक्षणा शून्यतामागम्य यस्मादशेषकल्पना-जाल-

शून्य का लक्षण—

शून्यता की श्रुती उपयोक्तृ बतलाकर भागवत में शून्य का 'कदाचन एक' नहीं ही सुन्दर करिष्य' में एकत्र किया है—

अपरप्रत्ययं शान्तं अप्रचरप्रपञ्चितम् ।

निर्विकल्पमनानाद्यमेतत् तत्त्वस्य अक्षयम् ॥

शून्य के लक्षण इस प्रकार दिये जा सकते हैं —

(१) यह अपरप्रत्यय है अर्थात् एक के द्वारा दूसरे को हस्तगत नहीं किया जा सकता । प्रत्येक प्राणी को इस तत्त्व की अस्तुभूति स्वयं अपने आप करनी चाहिए (प्रत्यात्मवेद्य) । प्राणी के उपप्रेत के अन्वय से इस तत्त्व का ज्ञान कबयपि नहीं हो सकता, क्योंकि प्राणी का तत्त्वप्रतिपादन 'समारोप' के द्वारा ही होता है ।

(२) यह शान्त है अर्थात् समानरहित है ।

(३) यह अप्रचर के द्वारा कभी प्रपञ्चित नहीं होता है । यहाँ 'प्रपञ्च' का अर्थ है शब्द, क्योंकि वह अर्थ को प्रपञ्चित (प्रकथित) करता है^१ । 'शून्य' के अर्थ का प्रतिपादन किसी भी शब्द के द्वारा नहीं किया जा सकता । इसीलिए वह 'अशब्द' तथा 'अनक्षर' तत्त्व कहा गया है ।

(४) यह निर्विकल्प है । 'विकल्प' का अर्थ है विचारप्रकार अर्थात् चित्त का वहन चित्त का व्यापार होगा । शून्यता चित्त-व्यापार के अन्तर्गत नहीं आती । चित्त इस तत्त्व को विचार नहीं सकता । इसीलिए सूत्रकार का कथन है—चित्त परमार्थरूप में ज्ञान का प्रकार नहीं है, नहीं अक्षरों का प्रकार कैसे होगा । (अर्थात् यह तत्त्व अज्ञेय तथा अशब्द है) ।

प्रपञ्चविधयो भवति । प्रपञ्चविधमात्म्यं विकल्पनिर्मुक्तिः । विकल्पनिवृत्त्या चार्थेयकर्म-
कलेरभिहितः । कर्मकलेरभिहितत्वा अन्वयमिति । तस्मात् शून्यत्वेन सर्वप्रपञ्चविहित-
लक्षणत्वान्निर्वाचयुम्भते । (माध्यमिक इति पृ १५१)

१ माध्यमिक करिष्य १८१९

२ प्रपञ्चो हि वाक् प्रपञ्चवत्पर्यामिति कुरुवा वाग्मिरम्बादृतमित्यर्थः ॥

(माध्यमिक इति पृ १७१)

३ परमार्थरूपं कथमयं । अत्र ज्ञानस्याप्यप्रकारः ।

कः पुनर्तदोच्छ्रयामिति ॥

(माध्यमिक इति पृ १७४)

(५) अनानार्थ है अर्थात् नाना अर्थों से विरहित है । जिसके विषय में धर्मों की उत्पत्ति मानी जाती है, वह वस्तु नानार्थ होती है । वस्तुतः सब धर्मों का उत्पाद नहीं होता । अतः यह तत्त्व नानार्थ रहित है (नात्र किञ्चित् परमार्थतो नानाकरणं तत् । कस्माद्वेतोः ? परमार्थतोऽत्यन्तानुत्पादत्वात् सर्वधर्माणाम्—आर्यसत्यद्वयावतार सूत्र^१)

शून्य का इस प्रकार स्वभाव है समग्र प्रपञ्च की निवृत्ति । वस्तुतः वह भाव परार्थ है, अभाव नहीं है । जिस प्रकार इस तत्त्व का प्रतिपादन नागार्जुन ने किया है वह प्रकार निषेधात्मक भले हो, परन्तु शून्य तत्त्व अभावात्मक कथमपि नहीं है । जगत् के मूल में विद्यमान होने वाला यह भाव पदार्थ है । शून्यता ही ही प्रतीत्य समुत्पाद है—

यः प्रत्ययसमुत्पादः शून्यतां तां प्रचक्ष्महे ।

सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत् सैव मध्यमा ॥

इसीलिए शून्य तत्त्व की प्रचुर प्रशंसा 'अनवतप्तहृदापसक्रमण सूत्र' में दृष्टिगोचर होती है । इस सूत्र का कथन है कि जो वस्तु (कार्य) हेतुप्रत्ययों के संयोग से उत्पन्न होती है (अर्थात् सापेक्षिक रूप से पैदा होती है), वह वस्तु सचमुच (स्वभावतः) उत्पन्न नहीं होती । जो प्रत्यायाधीन है वही 'शून्य' कहलाता है । शून्यता का ज्ञाता ही प्रमादरहित है । इस तत्त्व से अनभिज्ञ पुरुष प्रमाद में, भ्रान्ति में, पड़े हुए हैं^२ ।

शून्यवाद की सिद्धि—

शून्यवाद के निराकरण के निमित्त पूर्वपक्ष ने अनेक युक्तियाँ प्रदर्शित की हैं । इन्हीं का विशेष खण्डन नागार्जुन ने अपने 'विप्रह-व्यावर्तिनी' में विस्तार के साथ किया है । आचार्य का प्रधान लक्ष्य तर्क के सहारे ही शून्यवाद के विरोधियों का सुखमुद्रण करना है । इस लक्ष्य की सिद्धि में वे पर्याप्त मात्रा में सफल हुए हैं ।

पूर्वपक्ष—(१) वस्तुसार का निषेध (=शून्यवाद) ठीक नहीं है, क्योंकि (१)

१ माध्यमिक वृत्ति पृ० ३७५

२ यः प्रत्ययैर्जीवति स ह्यजातो नो तस्य उत्पादो सभावतोऽस्ती ।

यः प्रत्यायाधीनो स शून्य उक्तो यः शून्यतो जानति सोऽप्रमत्तः ॥

(माध्यमिक वृत्ति पृ० २३६)

जिन शब्दों को पुष्टि के लिये प्रयोग किया जायगा वे भी शून्य—अज्ञात-होंगे (ii) यदि नहीं, तो तुम्हारी पहिली बात कि सब वस्तुएँ शून्य हैं वह व्यर्थी, (iii) शून्यता को सिद्ध करने के प्रमाण का निरास्त अभाव है।

(२) सभी वस्तुओं को वास्तविक मानना चाहिए, क्योंकि (i) अर्थों के भेद को सभी स्वीकार करते हैं, (ii) वास्तविक वस्तु का नाम नहीं मिले परन्तु वस्तु के समस्त पक्षों का नाम मिलता है, (iii) वास्तविक पदार्थों विशेष पुष्टिपुत्र नहीं, (iv) प्रतिपक्ष को भी सिद्ध नहीं किया जा सकता।

उत्तरपक्ष—

इस पक्ष का जण्डन नामाह्वय वे इस पुष्टिर्णों के बल पर इस प्रकार कि है। उत्तरपक्ष—(१) जिन प्रमाणों के बल पर अर्थों की वास्तविकता सिद्ध हो रही है, उन्हीं प्रमाणों को हम कममति सिद्ध नहीं कर सकते प्रमाण दूसरे प्रमाण के द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि ऐसी दशा में वह प्रमाण न होना प्रमेय हो जाना (ii) न प्रमाण अर्थों के समस्त स्वरूप-अवस्थाक होते। (iii) प्रमाणों के द्वारा भी उनकी सिद्धि नहीं हो सकती। प्रमेय तो अपनी सिद्धि लिए पर्याप्त है, अतः वह प्रमाणों की सिद्धि क्यों कर सकेगा? यदि करेगा तो प्रमाण ही जानना प्रमेय तो रह नहीं सकता। (iv) न अस्तित्व—उन्हीं के—प्रमाण सिद्ध हो सकते हैं। अतः प्रमाणवाद है। अतः नामाह्वय का पक्ष सार्वभौमिक मत है—

नैव स्वतः प्रसिद्धिर्न परस्परतः प्रमाणीयौ।

अवशि न च प्रमेयैर्न नाप्यकस्मात् प्रमाणानाम्॥

(निवाहम्यवर्तनी कारिका ५२)

(२) अर्थों को अल्पतः शून्यकथन है। (i) वह अर्थों-द्वारे की भवना के सिद्ध नहीं है। यह मानना ही अतीत्यस्तुतः के कारण ही है। यदि वह बात न मानी अतः अस्तु अर्थों-द्वारे का भेद स्वतः वर्यार्थ कथन माना अतः तो वह अल्पतः एकरूप है। उरी महत्त्वर्ण चादि के अस्तुतः के द्वारा कममति परिवर्तित नहीं किया जा सकता। (ii) शून्यता होनी पर भी नाम होता है। नाम की कल्पना स्वयं उद्भूत नहीं होकर अस्तुतः है। जो पदार्थ स्वतः स्वतः तथा अतिवर्ती हो अतीत्य मान होना को अस्तुतः होगा, इसका नाम न होना—वह कल्पना निरास्त निराधार है।

इस प्रकार 'विग्रह व्यावर्तनी' में शून्यवाद का मौलिक समर्थन है। 'प्रमाण विम्वंस्तन' में नागार्जुन ने प्रमाणवाद का गोरदार खण्डन किया है। परन्तु यह खण्डन परमार्थ दृष्टि से किया गया है। व्यावहारिक जीवन में इसकी सत्यता सर्वथा माननीय है। परन्तु प्रमाणों का खण्डन आचार्य ने इतनी प्रबलता के साथ किया कि पिछली शताब्दियों में यह माध्यमिक नव वस्तुस्थितिपोषक होने के स्थान पर सर्वविधैर्षिक नास्तिकवाद बन गया। इस ग्रन्थ में गौतम के न्यायसूत्र के समान ही प्रमाणों, प्रमेय आदि अठारह पदार्थों का संक्षिप्त वर्णन है। 'उपाय कौशल्य' में शौकार्थ में प्रतिपक्षी पर विजय पाने के लिए जाति, निग्रहमन्यन आदि उपयों का संक्षिप्त विवरण है। इन ग्रन्थों की रचना से स्पष्ट है कि बौद्ध न्याय का आरम्भ आचार्य नागार्जुन से ही मालना युक्तियुक्त है।

शून्यता के प्रकार—

शून्यता के बौद्ध स्व रूप की प्रपत्ति के लिए महायान ग्रन्थों में शून्यता के विभिन्न प्रकारों का विशद वर्णन मिलता है। 'महाप्रज्ञा पारमिता' के द्वेन ज्ञान द्वारा विरचित चार्वाक शून्यवाद में शून्यता के अठारह प्रकार वर्णित हैं। परन्तु 'पञ्चविंशति साहस्रिश्च अष्ट पारमिता' के अनुसार हरिन्द्र के 'अमिसमयात्तञ्जरा-लोक' में शून्यता के बीस प्रकार वर्णित हैं। इन प्रकारों के अध्ययन से शून्यता का परार्थ स्वरूप स्पष्ट होता है जिसका निर्माण की उपलब्धि के निमित्त बौद्ध-सूत्र के लिए ज्ञाना नितान्त आवश्यक है। शून्यता का यह ज्ञान बोधिसत्त्व के 'अष्टात्वेनार' के अन्तर्गत होता है। शून्यता के २० प्रकार निम्नलिखित हैं :—

(१) अध्यात्म-शून्यता—(नींदरी वस्तुओं का शून्यता)। 'अध्यात्म' से अनेकार्थ = निराश्रय से है। इसे शून्य वस्तुओं का अर्थ यह है कि इनको मानव क्रिया के मूल में उसका न्यायक 'ज्ञान' मानने के लिये पदार्थ नहीं है। हान-यत्नियों का अनात्मवाद इसी शून्यता का दोषक है।

(२) बहिर्लोक-शून्यता—बाहरी वस्तुओं का शून्यता। इन्द्रियों के विषय-

१. ग्रन्थ Dr. Suzuki—Essays in Zen Buddhism (Third series) pp. 252—227.

२. ग्रन्थ Dr. Oshimura का है Indian Historical Quarterly Vol IX, 1953 pp. 177—187.

रूप रस स्पर्श आदि—स्वमाकाशान्तर है। जिस प्रकार हमारा अन्तर्बन्ध स्वयं शून्य होने में अक्षम है उसी प्रकार बाह्य जगत् के भी मूल में कोई अन्त नहीं है। 'अध्यात्म शून्यता' तो हीनयानियों का असीद्ध सिद्धान्त था, परन्तु महा-वस्तुओं (या जगत्) को स्वयं शून्य बतलाना महायानियों की भीलक सूझ है।

(३) आध्यात्म-अहिर्षा-शून्यता—इस साधारणतया भीतरी और बाह्य वस्तुओं में भेद करते हैं परन्तु यह भेद भी नास्त्य नहीं है। यह विभेद अस्मत् प्रसूत है। स्वयं परितर्क्य करने पर जो बाह्य है वही आध्यात्मिक बन जाता। और जो आध्यात्मिक है, वह बाह्य हो जाता है। इसी तत्त्व की सूचना इस प्रकार में ही की है।

(४) शून्यता-शून्यता—सर्वधर्मों की शून्यता सिद्ध होने पर हमारे हृदय में विधास हो जाता है कि यह शून्यता वास्तव परार्थ है या हमारे प्रयत्नों से द्वारा प्राप्त कोई बाह्य परार्थ है। परन्तु इस विधास को दूर करना इस प्रकार क बरतते हैं। 'शून्यता' भी परार्थ नहीं है। उसकी भी शून्यता परमवस्तु है।

(५) महाशून्यता—विद्या की शून्यता। यह विद्याओं का अन्वयात्मक-प्रसूत है। विद् की अल्पता उपेक्षणीय है। पूर्व-परिवर्तन परस्पर का निमित्त भावकर अल्पित किये गये हैं। इसकी शून्यता मानना उपयुक्त है। विद्या के महासंनिवेश के कारण वह शून्यता 'महान् निरोधक' के अस्तित्व की जाती है।

(६) परमार्थ शून्यता—'परमार्थ' से अग्रिमार्थ निर्वाण से है। निर्वाण सांसारिक प्रपञ्च से विरामावस्था है। अन्तर् निर्वाण के स्वरूप से शून्य होने पर निर्वाण भी शून्य परार्थ है।

(७) संसृष्ट-शून्यता—'संमृज्' का अर्थ है मिश्रित-प्रायश्च से अस्मत् परार्थ। ईशानुक्त जगत् के अन्तर्गत अमकानु, अपकानु और अमकानु का समि-परा भासा जाता है। इन लक्ष्यों के उत्तम परार्थ स्वरूप से शून्य है। हमारा यही ध्य है कि जगत् के भीतरी तथा बाहरी समस्त वस्तुओं शून्यत्व है।

(८) असंसृष्ट-शून्यता—असंसृष्ट परार्थ अन्तर्गत, विनाशरहित अन्तर्गत पदों से युक्त होता है परन्तु अनुगत तथा अनिगत भी भावमात्र (प्रवृत्ति) है। इसकी अल्पता उपेक्षणीय है। संमृज् के विरोधी होने से 'असंसृष्ट' की नहीं है। इसी अल्पतासे विनाश, विनाशक अन्त एव शून्य है।

(६) अत्यन्त-शून्यता—प्रत्येक 'अन्त' स्वभावशून्य होता है। शाश्वत (नित्यता) एक अन्त है और उच्छेद (विनाश) दूसरा अन्त है। इन दोनों अन्तों के बीच में ऐसी कोई वस्तु विद्यमान नहीं है जो इनमें अन्तर घटलावे। अतः इनका भी अपना कोई स्वरूप नहीं है। अत्यन्त शून्यता से अर्थ है विल्कुल शून्यता से अर्थात् 'शून्यता-शून्यता' का ही यह दूसरा प्रकार है।

(१०) अनवरात्र-शून्यता—आरम्भ, मध्य और अन्त इन तीनों की कल्पना सापेक्षिक है। अतः इनका अपना वास्तविक रूप कोई नहीं है। किसी वस्तु को आदिमान मानना उसी प्रकार काल्पनिक है जिस प्रकार अन्य वस्तु को आदिहीन मानना। आदि और अन्त ये दोनों परस्पर-विरुद्ध धारणायें हैं। इन धारणाओं की शून्यता दिखलाना इस प्रमेद का अभिप्राय है।

(११) अनवकार-शून्यता—'अनवकार' से अभिप्राय 'अनुपविशेष निर्वाण' से है जिसका अपाकरण कथमपि नहीं किया जा सकता। यह कल्पना भी शून्यरूप है, क्योंकि 'अपाकरण' क्रियारूप होने से 'अनपाकरण' की भावना पर अवलम्बित है। अपाकरण अपने से विरोधी कल्पना के ऊपर आश्रित है। अतः सापेक्ष होने से शून्यरूप है।

(१२) प्रकृति-शून्यता—किसी वस्तु की प्रकृति अथवा स्वभाव सब विद्वानों द्वारा मिलकर भी उत्पन्न नहीं की जा सकती। इसका अपना कोई विशिष्ट रूप नहीं है। क्योंकि चाहे वह सस्कृत (कृत—उत्पन्न) रूप में हो, या असस्कृत रूप में हो, किसी प्रकार के रूप में न तो परिवर्तन किया जा सकता है और न अपरिवर्तन किया जा सकता है।

(१३) सर्वधर्म-शून्यता—जगत् के समस्त धर्म (पदार्थ) स्वभाव से विहीन हैं क्योंकि सस्कृत और असस्कृत दोनों प्रकार से सम्बन्ध रखने वाले धर्म परस्पर अवलम्बित होने वाले हैं। अतएव वे परमार्थ सत्ता से विहीन हैं।

(१४) लक्षण-शून्यता—किसी वस्तु का लक्षण उसका वह भाव है जिसके द्वारा मनुष्य उसके यथार्थ रूप का परिचय प्राप्त करता है जैसे अग्नि की उष्णता, जन का शैत्य, इन पदार्थों के लक्षण हैं। ये लक्षण भी वस्तुतः शून्य हैं क्योंकि हेतु-प्रत्यय से उत्पन्न होने के कारण इनकी भी कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं रह सकती। अतः वस्तुओं का सामान्य तथा विशेष लक्षण (जिसे मनुष्य उसका स्वरूप वतलाता है) नाममात्र—विज्ञप्तिमात्र हैं।

(११) उपजाय-शून्यता—युग वर्तमान तथा भविष्य—इस त्रिविध काष्ठ की कल्पना दिसा की कल्पना के समान विस्तृत विराधार है। मनुष्य अपने व्यवहार के लिये काष्ठ की कल्पना करा करता है। काष्ठ ऐसा कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है जिसकी छत्ता स्वतन्त्र प्रमाणाँ में छिद्र की जा सके।

(१२) अमाय-स्यमाय-शून्यता—अनेक वर्षों के संक्षेप से बी. मनु जलज हाती है उसका भी कोई कल्पना निश्चित स्वयं नहीं होता क्योंकि परस्पर सापेक्ष होने के कारण ऐसी वस्तु की स्वतन्त्र छत्ता होती ही नहीं।

(१३) आच-शून्यता—पक्षस्थल के समुदाय की साधारण रीति से इस काष्ठ के नाम से पुकारते हैं। परन्तु वह पक्षस्थल भी स्वयं में हीन है। स्वयं राज्य का अर्थ है रक्षि का समुदाय। का वस्तु समुदायवादी है वह स्वयं छिद्र नहीं होती। इसलिये वह अमल के पदार्थों का छिद्र प्रसार भी विमित नहीं बन सकती। स्वयं की गता का विषय इस विमोच का तात्पर्य है।

(१४) अमाय-शून्यता—आकाश और दोनों प्रकार के मिट्टी (प्रति-संस्था मिट्टी और अप्रति-संस्था मिट्टी) समायोद्धित हैं। वे केवल पदार्थ हैं। वे वस्तुतः सांसारिक प्रकृत के अमानस्य ज्ञान से स्वयं पराधीन हैं।

(१५) अमाय-शून्यता—साधारण रीति से हमारी वह कारण है कि अनेक वस्तु का कल्पना स्व-भाव (स्वतन्त्र रूप) है। वह सामान्य ज्ञानों के अत्यधिक (अतिम) ज्ञान का वर्णन के द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता। ज्ञान और वर्णन वस्तु के पदार्थ रूप के सीतक होते हैं। उत्पन्न पदार्थ की अभिव्यक्ति से कथमपि नहीं कर सकते।

(१६) अमाय-शून्यता—वस्तु का वर्णनाय संव मिल वर्तमान रहता है। वह बुद्ध की उत्पत्ति तथा विमोच की अपेक्षा न एकदर स्वतन्त्र रूप से गढ़ा विद्यमान रहनेवाला है। इस स्वयं का छिद्र काय कारण (वर्णना) के द्वारा उत्पन्न हुआ मानना विस्तृत वर्णनीय है।

शून्यता के इस बीछ प्रसारों का संक्षिप्त जलज अपर दिसा गया है। इनके व्यवहार करने में शून्यता की विराजत तथा व्यापक कल्पना हमारी दृष्टि के समाने अभिव्यक्त हो जाती है। इस अमल का कोई भी पदार्थ बीछ की कल्पना, कोई भी कारण एवमन्तः उत्पन्न नहीं है। इसी उत्पन्न का संक्षिप्त प्रसारण 'शून्यता' राज्य

के द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है। इनमें से आरम्भ के सोलह प्रकार 'ब्रह्मा-पारमिता सूत्र' में दिये गये हैं। पिछले चार प्रकार किसी अवान्तर काल में जोड़े गये हैं।

२. नागार्जुन की आस्तिकता—

आचार्य नागार्जुन एक उत्कट तार्किक के रूप में हमारे सामने उपस्थित होते हैं जिनकी विशाल खण्डनात्मक युक्तियों के आगे समग्र जगत् अपनी नाना-स्मकता तथा विशालता के साथ छिन्न-भिन्न होकर एक कल्पना के भीतर प्रवेश कर जाता है। नागार्जुन की पद्धति 'खण्डनात्मक तथा अभावात्मक' अवश्य है, परन्तु इस जगत् के मूल में विद्यमान किसी परमार्थ की सत्ता का वे कथमपि निषेध नहीं करते। उसकी सत्यता प्रमाणित करने के लिये ही वे प्रपञ्च के खण्डन में इतनी तत्परता के साथ सलम हैं। 'वहाँ परमार्थ भावरूप है यद्यपि उसकी सिद्धि निषेध-पद्धति से की गई है। जिस प्रकार बृहदारण्यक श्रुति ब्रह्म का वर्णन 'नेति नेति आदेशः'^१ कहकर करती है, उसी प्रकार नागार्जुन ने अपने परमार्थ स्तव में इस परमतत्त्व का तद्रूप वर्णन किया है। माध्यमिक कारिका की प्रथम कारिका में वह तत्त्व आठ निषेधों से विरहित बतलाया गया है^२। वह अनिरोधः (नाशहीन), अनुत्पादः (उत्पत्तिहीन), अनुच्छेदः (लयरहित), अशाश्वतः (नित्यताहीन), अनेकार्थः (एकताहीन), अनानार्थः (नाना अर्थों से हीन), अनागमः (आगमन रहित) तथा अनिर्गमः (निर्गम से हीन) है। परन्तु वह सत्तात्मक पदार्थ है। 'शून्य' उसकी एक सज्ञा है। परन्तु वस्तुतः उसे 'शून्य' तथा 'अशून्य' किसी भी सज्ञा से पुकारना—उसे बुद्धि की कल्पना के भीतर लाना है। वह स्वयं कल्पनातीत, अशब्द, अनक्षर, अगोचर तत्त्व है। शब्दों के प्रयोग से उसकी कल्पना नहीं हो सकती। वह मौनरूप है। वह चतुष्कोटि से विनिर्मुक्त है। सद्, असद्, सदसद्, नोऽसदसद्—इन चारों कोटियों की स्थिति इस जगत् के पदार्थों के लिए है। वह इनसे बाहर है। नागार्जुन नास्तिक न थे। वे पूरे आस्तिक थे। उनका शून्य भी परमार्थ सत् तत्त्व है—निषेधात्मक वस्तु नहीं। 'परमार्थस्तव' में तार्किक

^१ बृहदारण्यक उप०

^२ अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।

अनेकार्थमनानार्थकमनागममनिर्गमम् । (माध्य० का० १।१)

नानाशुभ की भयानकता देखकर आश्चर्य हीठा है। बुद्ध के 'चर्मकाय' में परम भद्रास्तु भक्त की यह आखी मछिरस से किन्नी स्त्रिम्ब है—

न भावो माप्यभावोऽसि मोञ्छेषो मापि शारवत ।
न नित्यो माप्यनित्यस्त्वमद्वयाय नमोऽस्तु ते ॥ ४ ॥
न रणो हरितमक्षिप्तो वर्णस्ते मोपहृष्यते ।
न पीतकृष्णप्लवसो वा अवर्णाय नमोऽस्तु ते ॥ ५ ॥

यथार्थ की स्तुति सम्यक् नहीं—

पर्यं स्तुतं स्तुतो भूयावद्यथा किमुत स्तुतं ।
शून्येषु सर्वधर्मेषु कः स्तुतं केन वा स्तुतं ॥ ६ ॥
कस्त्यां शक्नोति संस्तोतुमुत्पाद्यम्यमर्जितम् ।
यस्य नान्तो न मर्त्यं वा ब्राह्मो ब्राह्म न चिरते ॥ १० ॥

बुद्ध भगवान् में मिल्य तथा ध्रुव होने पर भी मछज्वी के कल्याण के लिए निर्वाण का उपदेश दिया है—

नित्यो ध्रुवः शिवः कामस्तथ धर्ममयो जिनः ।
विनेमज्जनहेतोः शक्तिता निर्पूर्तिस्त्वया ॥

संसार के कर्म में तथान्त की प्रवृत्ति होती है परन्तु कभी है इसमें सम्यक् नहीं जाने—आकाश (आग्नेय) के ये भावन नहीं करते—

न तेऽस्ति मन्मुना गाय न विद्वन्पो न चेक्षणा ।
अनामोगेन ते लोके युयुहस्यं च वर्तते ॥

ऐसी भावना रखने वाले व्यक्ति की वास्तविक कहना कदापि उचित नहीं है।

शून्यवाद का सम्प्रदाय बौद्धमत वाली में तथा ब्रह्मवाद और वेद वर्तविकों में बड़े अभिविरोध के साथ किया है। इस सम्प्रदायवादी में शून्य का धर्म अमय ही सिद्ध है। हीनवादी लोग शून्य को अकारण ही मानते हैं। निद्रावग्रह शून्य की भावना धामकर उदया स्पष्ट सम्प्रदाय करता है। आचार्य पुनारित में हतोद्यार्थिक (इ २४ ३४५) में इस सिद्धांत का सम्प्रदाय बड़े ही कदापीर के साथ किया है। शून्यवादी प्रजाता (ज्ञाता), प्रमेय (ज्ञाने योग्य वस्तु), प्रमाण (ज्ञान का साधन) तथा प्रमिति (ज्ञान की क्रिया)—इन सम्प्रदाय

को परिकल्पित या अवस्तु मानते हैं। सूक्ष्म तर्क के आधार पर वे इन तत्त्वों का खण्डन कर इस निषेधात्मक सिद्धान्त पर पहुँचते हैं कि जितना वस्तु के तत्त्व पर विचार किया जाता है उतना ही वह विशीर्ण हो जाता है। इसके विरुद्ध इन दार्शनिकों का कहना है कि यदि शून्यवाद को प्रथम दिया जायेगा तो जगत् की व्यवस्था, नित्य प्रतिदिन के व्यवहार के अनुष्ठान, में घोर विप्लव मचने लगेगा। जिस बुद्धि के बल पर समस्त तर्कशास्त्र की प्रतिष्ठा है उसे ही शून्य मानना कहाँ की बुद्धिमत्ता है? शंकराचार्य ने तो शून्यवाद को इतना लोक-हानिकार माना है कि उन्होंने एक ही वाक्य में इसके प्रति अपनी अनादर-बुद्धि दिखला दी है—शून्यवादिपक्षस्तु सर्वप्रमाण-प्रतिषिद्ध इति तन्निराकरणाय नादरं क्रियते (२।२।३१ शाङ्करभाष्य)

शून्य और ब्रह्म—

शून्यतत्त्व की समीक्षा से स्पष्ट प्रतीत होता है कि शून्य परमतत्त्व है और वह वही वस्तु है जिसके लिए अद्वैतवेदान्तियों ने 'ब्रह्म' शब्द का प्रयोग किया है। बुद्ध अद्वैतवादी थे। उनके नाम में एक प्रसिद्ध नाम है—अद्वयवादी। नैषधकार ने बुद्ध के लिए इस शब्द का प्रयोग किया है^१। धर्म-शर्माभ्युदय के कर्ता जैन कवि हरिश्चन्द्र ने भी सुगत के अद्वैतवाद का उल्लेख किया है^२। 'बोधिचित्त-विवरण' में शून्यता को 'अद्वयलक्षणा' कहा गया है^३। शान्तिदेव बोधि को अद्वय-रूप मानते हैं^४। अतः शून्य अद्वैततत्त्व है, इसमें किसी प्रकार का सन्देह नहीं। वह चतुष्कोटियों से विनिमुक्त अनेक स्थानों पर सिद्ध किया गया है^५।

१ एकचित्तततिरद्वयवादिन्नप्रयीपरिचितोऽथ बुधस्त्वम् ।

पाहि मां विधुतकोटिचतुष्कं पञ्चवाणविजयी षडभिह् ॥ (नैषध २१।८८)

२ अद्वैतवाद सुगतस्य हन्ति पदक्रमो यच्च जडद्विजानाम् ।

(धर्मशर्माभ्युदय १७।१६)

३ 'मिन्नापि देशनाऽमिन्ना शून्यताद्वयलक्षणा'। बोधिचित्तविवरण का यह वचन आमती (२।२।१८) में वाचस्पति ने उद्धृत किया है।

४ अलक्षणमनुत्पादमसंस्कृतमवाग्मयम् ।

आकाश बोधिचित्तं च बोधिरद्वयलक्षणा ॥ (बोधिचर्या ० पृ० ४२१)

५ न सन् चासन् न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम् ।

नैषधकर कीर्त्य ने, जिन्होंने अम्बु-जम्बु-क्षेत्र लिखकर अश्वत्थ के लिये
 पितों की पुत्रियों का धार्मिक सम्बन्ध किया है, अश्वत्थ को 'पद्मकोटिप
 वत्तमाना है' क्योंकि अस्ति नास्ति, तदुभय समन्वयित कोटियों का प्रयोग ।
 के विषय में कल्पमयि नहीं किया जा सकता । आचार्य गौडपाद की दृष्टि में वाचि
 (मूर्ते) इन आचरणों के द्वारा परमार्थ को ब्रह्म के प्रत्यक्ष करण है^१ । अश्वत्थ
 ने इस करिष की व्याख्या करते लिखा है कि वे चारों (कोटियों) परमत्त्व
 काचरण हैं, क्योंकि इनके कारण ब्रह्म के लक्षणों का प्रकटीकरण नहीं हो
 परमार्थ प्राप्त हो जाता है । अतः वह चतुर्भेदि-विशेष है । इस प्रकार
 चारों कोटियों का बहिष्कार समन्वयित सूत्र के लिए बड़ी प्रकार अनियत है ।
 प्रकरण ब्रह्म के लिए । रामानुजियों के द्वारा अश्वत्थारी इस सिद्धान्त के का
 आशेष का पाल माना गया है^२ ।

— १५ —

सूत्र तथा ब्रह्म के स्वरूपचोटन के लिए प्रत्यक्ष शब्द की प्रत्यक्ष प्रकृति
 या एक ही अर्थ के प्रकाशक हैं । जिस प्रकार सूत्र शब्द, शिव अश्वत्थ, अमान
 प्रकृतिप्रपञ्चित, आदि शब्दों के द्वारा वर्णित किया गया है, वही प्रकार ।

चतुर्भेदिविनिमुक्तं तत्तं भाष्यमिषं विदुः ।

अश्वत्थ के चतुर्भेद वह मान्यमाश्वत्थही भाष्यमिषं का मत है । ब्रह्म
 अश्वत्थवर्तमानं पृ ११

१ अस्तु प्रकृत्यति न पञ्चतदुभयं वा तन्नामयसिनि न पञ्चमकोटिमात्रे ।

अतः एव विचारात्स्मिन्ती मत्तमाम्योत्तत्त्व एव अस्त्वोत्पत्ति कोटि ।

(वेदव १२।२४)

२ अस्ति नास्ति अस्ति नास्ति अस्ति नास्ति अस्ति नास्ति ।

मत्तस्मिन्मन्त्रमन्त्रेण अश्वत्थेन नास्ति । (गौडपाद करिष)

आत्मन्तर्गत ने अस्ति को वेदोक्तिकारि चर्यों का पक्ष नास्ति को निर्या
 नास्ति का, अस्ति-नास्ति को विगमनों का तथा नास्ति-नास्ति को सूत्रनास्ति
 का पक्ष बतलाया है । ब्रह्म करिष के शास्त्रभाष्य की टीका ।

३ तत्तं द्विभेदचतुर्भेदियुदासीन ब्रह्मवत् ।

निरूप्यमाने निर्वाणोत्पत्तिर्वाच्यत्वमुच्यते ।

(वेदव्यास का व्याख्यान पृ ११)

भी शान्त, शिव, अद्वैत, एक आदि विशेषणों से लक्षित किया जाता है। अतः इतनी समानता होने के कारण दोनों शब्दों को एक ही परमार्थ का द्योतक मानना सर्वथा न्याययुक्त प्रतीत होता है। अन्तर केवल इतना ही है कि शून्यवादी उसे निपेघात्मक शब्द के द्वारा अभिव्यक्त करते हैं, वहाँ अद्वैतवादी उसे सत्तात्मक शब्द के द्वारा अभिहित करते हैं। तत्त्व एक ही है—अशब्द, अगोचर, अनिर्वाच्य तत्त्व। केवल उसे समझाने की प्रक्रिया भिन्न है। बौद्ध लोग 'असत्' की धारा के अन्तर्मुक्त हैं और अद्वैतवादी लोग 'सत्' की धारा के पक्षपाती हैं। वस्तुतः परमतत्त्व इन दोनों सापेक्षिक कल्पनाओं से बहुत ही ऊपर उच्चकोटि का पदार्थ है। समुद्र के समान अगाध उस शान्त तत्त्व की स्वरूपाभिव्यक्ति के निमित्त जगत् के शब्द नितान्त दुर्बल हैं। भिन्न-भिन्न दृष्टि से उसी परमतत्त्व की व्याख्या इन दर्शनों में है। अद्वैतवादियों को शून्यवादियों का ऋणी मानना भी उचित नहीं, क्योंकि यह अद्वैततत्त्व भारतीय सत्कृति तथा धर्म का पीठस्थानीय है। भारतभूमि पर पनपने वाले दोनों धर्मों ने उसे समभावेन ग्रहण किया। इसमें किसी के ऋणी होने की बात युक्तियुक्त नहीं। परमतत्त्व एक ही है। केवल उसकी व्याख्या के प्रकरणों में भेद है। कुलार्णवतन्त्र (१।१।१०) की यह उक्ति नितान्त सत्य है—

अद्वैतं केचिदिच्छन्ति द्वैतमिच्छन्ति चापरे ।

मम तत्त्व न जानन्ति द्वैताद्वैतविवर्जितम् ॥



(बौद्ध तर्क और तन्त्र)

सम्यक् न्यायोपदेशेन यः सत्त्वानामनुग्रहम् ।
करोति न्यायब्राह्मणां स प्राप्नोत्यचिराच्छिवम् ॥

दृढ सारमसौशीर्यमच्छेद्याभेद्यलक्षणम् ।
अदाहि अविनाशि च शून्यता वप्नमुच्यते ॥

सिवाँ परिच्छेद

बौद्ध न्याय

बौद्ध न्यायशास्त्र बौद्धपण्डितों की अलौकिक पाण्डित्य का उज्ज्वल उदाहरण है। इस शास्त्र के इतिहास तथा सिद्धान्त बतलाने के साधन पर्याप्त मात्रा में अब उपलब्ध हो रहे हैं, परन्तु इसके गाढ़ अनुशीलन की ओर विद्वानों का ध्यान अभी तक अधिक आकृष्ट नहीं हुआ है। प्राचीन काल में इसकी इतनी प्रतिष्ठा थी कि ब्राह्मण तथा जैन नैयायिक लोग अपने मत के मण्डन को तब तक पर्याप्त नहीं समझते थे, जब तक बौद्धन्याय के सिद्धान्तों का मार्मिक खण्डन न कर दिया जाय। ब्राह्मणन्याय का अभ्युदय बौद्ध न्याय के साथ घोर संघर्ष का परिणाम है। बौद्ध पण्डित ब्राह्मणन्याय का खण्डन करता था जिसके उत्तर देने तथा स्वमतस्थापन के लिए ब्राह्मण दार्शनिकों को बाध्य होकर ग्रन्थ लिखना पड़ता था। ब्राह्मणों के आक्षेपों के उत्तर देने के लिए पिछली शताब्दी का बौद्ध नैयायिक अश्रान्त परिश्रम करता था। इस प्रकार परस्पर संघर्ष से दोनों धर्मों में न्याय की चर्चा खूब होती थी। फलतः प्रमाणशास्त्र के मूल सिद्धान्तों, प्रामाण्यवाद, प्रमाण स्वरूप, प्रमाणभेद आदि की बड़े विस्तार के साथ सूक्ष्म समीक्षा हुई। बौद्ध नैयायिकों के सिद्धान्त तर्कशास्त्र तथा प्रमाणशास्त्र की दृष्टि से नितान्त मननीय हैं। आवश्यकता तुलनात्मक अध्ययन की है जिसमें बौद्धन्याय की तुलना केवल ब्राह्मणन्याय तथा जैनन्याय के साथ न करके पश्चिमी तर्क के साथ भी की जाय।

(१) बौद्धन्याय की उत्पत्ति—

बुद्ध का जन्मकाल शास्त्रार्थ का युग था जब बुद्धिवाद की प्रधानता थी, विचार की स्वतन्त्रता थी। जो चाहता अपने विचारों को निर्भयता के साथ अभिव्यक्त करता था। न राजा का डर था और न समाज की ओर से रुकावट थी। उस समय तर्क (तार्किकों) तथा विमर्सी लोगों (मीमांसकों) की प्रधानता थी। सूत्रपिटक के अध्ययन से प्रतीत होता है कि बुद्ध के साथ शास्त्रार्थ करने वाले लोगों की कमी न थी। शाक्यमुनि स्वयं शास्त्रार्थ को—वाद को—न तो महत्त्व देते थे, न उसे प्रोत्साहन देते थे, परन्तु शास्त्रार्थ करने के विशेष आप्रही

कोषों के व्यवहार की समझ भी बढ़ी करती है। निम्नलिखित के 'परिवार' में चार प्रकार के व्यवहारों का उल्लेख मिलता है। 'व्यवहार' से उत्पन्न सब मन्त्रों से वे किन्को विचार करने की आवश्यकता होती है। व्यवहारों के चार प्रकार हैं—
 (१) विद्याव्यवहार—किस एक विषय पर निश्चिन्त रह कर उसका निर्णय। (२) अनुवादाव्यवहार—वह विषय जिसमें एक पक्ष दूसरे पक्ष को नियम के अन्तर्गत का बोझी ठहरावे। (३) आपत्ताव्यवहार—वह विषय जहाँ किसी सिद्धि ने व्यवहार के किसी सिद्धान्त का साम-बुद्धकर अन्तर्गत किता हो। (४) विचारव्यवहार—संघ के किसी विषय के विषय में विचार। किन्तु निम्न के विचारों की संज्ञा 'अनुविचार' ही गई है। संघ किसी विचारव्यवहार का विचार किस प्रकार से करता था, इसका स्पष्ट उदाहरण 'पाणिनीय' में मिलता है। इससे बाद के ग्रन्थों का परिचय मिलता है।

अभिधानम्बिक के कर्मावस्तु (कर्मावस्तु—बौद्धविस्तृत, जिसके द्वारा सुतीन शतक में पू में विरचित) में व्याख्यात से सम्बन्ध अनेक पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग पाया जाता है—अनुवोध (प्रश्न), व्यवहार (उदाहरण), पटिष्ठा (प्रतिष्ठा), उपगम (हेतु के प्रयोग के स्वतन्त्र का विवेक), निम्न (निम्न-परिणाम) जैसे शब्दों का प्रयोग स्पष्टता सुनिश्चित करता है कि सुतीन शतक में पू में व्याख्यात की विधीय उत्पत्ति व्यवहार हुई थी। 'कर्मावस्तु' में प्रतिपक्षों के साथ शास्त्रार्थ करने की प्रक्रिया का विस्तृत उदाहरण भी दिया गया है जिससे ठीक-ठाक की मूलची उत्पत्ति का पता चलता है। किसी सिद्धान्त के शास्त्रार्थ के विभिन्न प्रतिपादन को 'अनुवोध' कहते हैं। प्रतिपक्षों के उत्तर की संज्ञा पटिष्ठा (प्रतिष्ठा) थी। प्रतिपक्ष के परिणाम का नाम निम्न (निम्न) था। प्रतिपक्ष के हेतु का बोझी के सिद्धान्त में प्रयोग करने को 'उपगम' कहते थे तथा अन्तिम सिद्धान्त को 'निम्न' कहा जाता था। अन्तिम निम्न में अनुमान के से ही प्रसिद्ध पञ्चमय शब्दों की संज्ञा है—प्रतिष्ठा, हेतु, उपगम, उपगम तथा निम्न। अनुमान के अनुमान के इस नियम पर ध्यान देना आवश्यक है कि प्रथमा अनुमान में पूर्ण पञ्चमय शब्द नहीं नियमान से। निम्न के

१ अन्तिम निम्नलिखित के प्रथम शब्द (या अन्तर्गतार्थ का संस्करण) के १-१२ अन्तर्गत। पाणिनीय शास्त्रार्थ का संस्करण।

समय (पञ्चम शतक) में पञ्च अवयवों के स्थान पर केवल तीन अवयव ही उपयुक्त माने गये। वेदान्त तथा मीमांसा शास्त्रों में व्यवभव-अनुमान ही प्राह्य माना गया है। कथावस्तु के लगभग दो सौ वर्ष पीछे विरचित 'मिलिन्द प्रश्न' में वाद-प्रक्रिया के सदृशों का प्रदर्शन किया गया है। इन दोनों ग्रन्थों की समीक्षा से न्यायशास्त्र के उद्गम का परिचय विक्रम से पूर्व शताब्दियों में भली-भाँति चलता है।

बौद्ध न्याय का इतिहास—

बौद्ध आचार्यों में न्यायशास्त्र का स्वतन्त्र शास्त्र के रूप में प्रतिष्ठित करने का समग्र श्रेय आचार्य दिङ्नाग को है। परन्तु इससे दिङ्नाग को ही प्रथम नैयायिक मानना उचित नहीं है। इनके पहले कम से कम दो बड़े नैयायिक हो गये थे— (१) नागार्जुन और (२) वसुवन्धु। नागार्जुन का प्रमाण-विषयक ग्रन्थ—विप्रहव्या-चर्तनी—अभी हाल ही में उपलब्ध हुआ है। इस ग्रन्थ में इन्होंने शून्यवाद के विरोधियों की युक्तियों का खण्डन कर व्यावहारिक रीति से प्रमाण की ही असत्यता सिद्ध कर दी है। वसुवन्धु का न्याय-ग्रन्थ अभी तक नहीं मिला है। लेकिन उसके अनेक उद्धरण तथा उल्लेख परवर्ती बौद्ध तथा ब्राह्मण न्याय ग्रन्थों में प्रचुर मात्रा में मिलते हैं। वसुवन्धु के नैयायिक सिद्धान्तों का खण्डन ब्राह्मणों के न्याय-ग्रन्थों में मिलता है। इन्हीं खण्डनों से अपने गुरु को बचाने के लिए दिङ्नाग ने अपने प्रमाण ग्रन्थ की रचना की। 'प्रमाण-समुच्चय' का मूल-संस्कृत में न मिलना विद्वानों के नितान्त सन्ताप का विषय है। दिङ्नाग के 'प्रमाण समुच्चय' के खण्डन करने के लिये पाशुपताचार्य उद्योतकर ने अपना 'न्याय चार्तिक' जैसा अलौकिक प्रतिभासम्पन्न ग्रन्थ-रत्न लिखा। इनकी युक्तियों के खण्डन करने के लिए धर्मकीर्ति ने 'प्रमाण-चार्तिक' जैसा अमेयबहुल ग्रन्थ बनाया। यह एक प्रकार से दिङ्नाग के सिद्धान्तों की ही विपुल व्याख्या है यद्यपि स्थान-स्थान पर ग्रन्थकार ने दिङ्नाग के मतों की पर्याप्त आलोचना की है, तथापि इनका दिङ्नाग के प्रति समधिक आदर और मातिशय श्रद्धा है।

दिङ्नाग से लेकर धर्मकीर्ति (७ म शताब्दी) तक का दो शताब्दी का काल बौद्धन्याय के चरम उत्कर्ष का युग है परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि इन दो शताब्दियों के बीच में ये दो ही आचार्य हुए। इस युग में दो और

अन्तर्गत हुए विनय महात्म्य भावराज के इतिहास में कम नहीं है। प्रथम अन्तर्गत की गीत है (१) रंकरसामी, जो दिव्याय के छात्रादृष्टि से। इसकी महत्त्वपूर्ण रचना है—'म्याव-अवेरा'। इस ग्रन्थ के 'रंकरसामी' के सम्बन्ध में पर्वोक्त मंतमैद है। इस इष्ट दिव्याय की ही रचना मानते हैं। परन्तु बोधपेश की परम्परा के अनुसार यह ग्रन्थ रंकरसामी रचित ही है। इस ग्रन्थ में पञ्चमोक्ष, ऐतान्मय तथा दृष्टान्तात्मक की जो मुख्य कल्पना की गयी है वह म्यावराज के इतिहास में अपूर्व है। बर्मोक्षि भी दिव्याय की ही परम्परा के अनुसृत से परन्तु इनके छात्रादृष्टि का भाव स्थितियों परम्परा में (२) ईश्वरसेन बल्लभा बना है। इनकी ओर रचना नहीं मिलती, परन्तु बर्मोक्षि के अन्तर इनका बहुत ही प्रभाव पड़ा है इसे उन्होंने स्वीकार किया है। 'म्याव चरित्र' की मूल्य का बरिष्म इसी से तय करता है कि उसे मूल मानकर उसके डीध-ग्रन्थों की एक परम्परा आरम्भ हो गयी का भारत में ही नहीं परन्तु सिन्ध में भी फैली। अचान्त बर्तन बीजवैशेषिकों में महापण्डित रंकरसि रचित 'अपोहसिद्धि' और अचमपसिद्धि आचार्य अष्टाक रचित 'अचमपसिद्धि-निराकरण तथा अचमपसिद्धि दिष्ट प्रसारित' और रत्नाकर शान्तिपाद का अन्तर्भावसिद्धमर्जन' बीजवैशेषिक के विचित्र ग्रन्थ हैं।

इस अधर बोध म्याव का इतिहास भारतीय म्याव के इतिहास में औरतर्क तथा विशिष्ट स्थान रखता है।

(२) हेतुविद्या का विवरण—

म्याव राज का प्राचीन रूप हेतुविद्या के रूप में हमारे सामने आता है। उस समय इस राज का प्रधान केन्द्रेय स्वयं की स्थापना का तथा इसके निमित्त परवर्त की अन्तर्गत भी उक्त ही आनन्दक का। इसलिए इसका नाम पादशास्त्र का पादविधि का। इसी विषय की प्रभावतया लक्ष्य कर विरचित होने से बगुबन्धु के ग्रन्थ का नाम 'बाहमिचम' है। बगुबन्धु के ज्येष्ठ प्राज्ञ कर्ण ने 'दीगन्धार भूमि' में हेतुविद्या का निम्नार-पूर्वक वर्णन किया है तथा बर्मोक्षि ने 'बाहम्याव' में इसी बाह का शास्त्रीय वर्णन से विवेकन किया है। बाह-बन्धु इनका महत्त्व कम

१ इन का ग्रन्थों का सम्पादन तथा संयोजन का इन्द्रबाद राजनी में Sir Duddhish Nyastra Tract के नाम से A. E. U. से प्रकाशित किया है।

प्रतीत होता है, परन्तु प्राचीन काल में—परस्पर शास्त्रीयसघर्ष के युग में—इस शास्त्र की बढ़ी आवश्यकता थी। इसीलिए बौद्ध तथा ब्राह्मण—उभय नैयायिकों ने इसका शास्त्रीय विवेचन प्रस्तुत किया है। आचार्य दिङ्नाग की महती विशिष्टता है कि उनके हाथों वादशास्त्र प्रमाणशास्त्र बन गया—अर्थात् 'वाद' के स्थान पर 'प्रामाण्यवाद' का गाढ़ अनुशीलन होने लगा। प्रमाण के रूप, भेद, अनुमान के प्रकार, हेत्वाभास, प्रामाण्यवाद—आदि विषयों का सागोपाग विवेचन दिङ्नाग से आरम्भ होता है। इसीलिए ये माध्यमिक न्याययुग के प्रवर्तक माने जाते हैं। न्याय के इस द्विविध रूप का वर्णन यहाँ संक्षेप में किया जायगा।

आर्य असग ने हेतुविद्या को ६ भागों में बाँटा है—(१) वाद, (२) वाद-अधिकरण, (३) वाद-अधिष्ठान, (४) वाद-अलंकार, (५) वाद-निग्रह, (६) वाद-बहुकर (वाद के विषय में उपयोगी बातें) —

(१) वाद के स्वरूप जानने के लिए उसे तत्सदृश वस्तुओं से विवक्षित करना आवश्यक है। 'वाद'-१ वह जो कुछ मुँह से बोला जाय, कहा जाय ('भाषण'), लोक में प्रसिद्ध बातें 'प्रवाद'-२ कही जाती हैं। 'विवाद'-३ का अर्थ वाग्बुद्ध है जो भोग-विलास के विषय में या दृष्टि (दर्शन) के सम्बन्ध में विरुद्ध विषयों में किया जाता है। दृष्टि के नाना प्रकार हैं जैसे सत्कायदृष्टि, उच्छेददृष्टि, शाश्वतदृष्टि आदि। इनमें कौन सा मत प्राप्य है ? इसके विषय में वाग्बुद्ध को 'विवाद' कहते हैं। 'अप्रवाद'-४ दूसरों के सद्गुणों की निन्दा है। 'अनुवाद'-५ धर्म के विषय में उठे हुए सन्देहों को दूर करने के लिए जो बातें की जाती हैं, उनका नाम अनुवाद है। 'अववाद'-६ तत्त्वज्ञान कराने के लिए किया गया भाषण। इनमें विवाद तथा अववाद सर्वथा वर्जनीय हैं तथा अनुवाद और अववाद सर्वथा प्राप्य हैं। इन प्रकारों के पार्यवस्य से वाद का स्वरूप स्पष्ट हो जाता है।

(२) जब किसी सिद्धान्त के निश्चय करने के लिए किसी विषय के ऊपर वाद चलता था तो उसके लिए उपयुक्त स्थान प्रायः दो थे। राजा या किसी बड़े अधिकारी की परिषद् तथा अर्थधर्म में निपुण ब्राह्मणों या मिथुओं की सभा। इन उपयुक्त स्थानों को वाद-अधिकरण कहते थे।

(४) अलंकार में जिन विषयों का समावेश है वे वाद के लिए भूषण-रूप हैं। इसमें वाद के उन गुणों की गणना है जिनके रहने से उसका भाषण

अर्थात् समझ जायेगा। ये पाँच गुण हैं—(क) स्वपरस्परसङ्गता—अपने तथा प्रतिपक्षी के सिद्धांतों का महीमोहि जातना। यह तो वज्र का आपना गुण हुआ। परन्तु उसकी बाणी की भी शास्त्रार्थ के उपबुद्ध होना आवश्यक है। वज्र की बाणी गम्भीर व होनी चाहिए, उसे परस्पर सम्बद्ध तथा शोभन अर्थों का प्रतिपादन करना मिथ्यान्त आवश्यक है। ऐसी बाणी के प्रयोग करने से वज्र में (ख) वाक्-कर्म सम्पन्नता-नामक शोभन का उदय होता है।

(ग) वैद्यारथ—अर्थात् समा में निर्गच्छ। यहवान् बर्मे में वह गुण बड़े महत्त्व का माना जाता है। यह स्वर्ण बुद्ध का बोधिसत्त्व के गुणों में प्रथम है। इससे उत्पन्न यह है कि प्रतिपक्षियों की कितनी भी बड़ी भारी समा हो गयी की अपने मत प्रकट करने में किसी प्रकार का समय न दिखताया चाहिए। उसे निर्द्विग्न अहीन शब्दों के द्वारा अपने मत की अभिव्यक्ति करनी चाहिए।

(घ) धीरता—समा में शोक-विचार कर बोझना, बिना-समझे अन्धी में किसी वाक् का उच्चारण न करना।

(ङ) वाक्पिण्य—विश्रुत का मान रखना तथा दूसरे के हृदय को अनुकूल सागनेवाली बातों का कहना।

यहाँ पर प्रत्यक्षर ने २१ प्रकार के प्रशंसा-गुणों (बाह के शोभन गुणों) का वर्णन किया है। ये प्रशंसा-गुण का वाक्य-प्रशंसा का वर्णन अर्चन से पहले भी उपलब्ध होता है। 'वरक धीरता' तथा 'उपायहृदय' (जिसके स्नेहक स्वर्ण अगार्तुन कहलाए जाते हैं) में इन वाक्य-प्रशंसाओं का वर्णन मिलता है। वरक के अनुस्मर वाक्य-प्रशंसा पाँच प्रकार की होती चाहिए।। इनके रहने से वाक्य का अर्थ अन्धी समझ में आ जाता है जिससे शास्त्रार्थ करने में किसी प्रकार का भ्रम नही होता। वाक्य को न तो म्भूम होना चाहिए, न अधिक होना चाहिए अर्थात् अनुमान के सिद्ध करने वाले समस्त वाक्यों का उद्घाटन मिथ्यान्त आवश्यक है। वाक्य को सार्थक होना चाहिए (सार्थक)। वाक्य को परस्पर सम्बन्ध (सम-पार्थक) होना चाहिए। तथा उसे अनिरोधी होना चाहिये (अनिरोध)। ऐसे गुणों के होने पर वाक्य शास्त्रार्थ के उपबुद्ध होते हैं।

(५) वाक्-निग्रह—इच्छा अर्थ है शास्त्रार्थ में पक्का वाक्य अर्थात् इन बातों का बोलना जिससे प्रतिपक्षी शास्त्रार्थ में पराजित किया है।-सर्व-ज्ञान का वह

बहुत ही प्रधान विषय था । इसका पर्याप्त परिचय गौतम-न्यायसूत्र से चलता है । मैत्रेय ने 'निग्रह' को तीन प्रकार का घतलाया है—(१) वचन-संन्यास जो न्याय-सूत्रों के प्रतिज्ञा-संन्यास^१ का प्रतिनिधि है । इसका अर्थ यह है कि अपने सिद्धान्त को ठीक समझना । (२) कथाप्रमाद अर्थात् मतलब की बात न कहकर झंझट-झंझट की बातें करना । यह न्याय-सूत्र के विज्ञेय^२ के समान है जिसमें वादी अपने पक्ष के समर्थन करने में अपनी अयोग्यता देखकर किसी अन्य कार्य का बहाना कर शास्त्रार्थ समाप्त कर देता है । (३) वचन-दोष—अनर्थवाली बात बिना समझे-बुझे बेसमय का वचन बोलना, वचन-दोष बोला जाता है ।

(६) वादेचक्र—इसमें उन बातों पर जोर दिया गया है जो शास्त्रार्थ के लिए बहुत उपयोगी होती है । वादी में वैशारद्य या प्रतिभा का रहना नितान्त आवश्यक है । किसी वाद के आरम्भ करने के पूर्व उसकी अपनी योग्यता को अपने शत्रु की योग्यता से मिलाकर देखना चाहिए कि उसके विजय की कितनी आशा है तथा शास्त्रार्थ के लिए चुनी गई परिषद् उसके अनुकूल है या प्रतिकूल । बिना इन बातों पर ध्यान दिए वादी को शास्त्रार्थ में विजय पाने की आशा करना दुराशामात्र है ।

अब तक वाद के जिन अंगों का संक्षिप्त वर्णन किया गया है^३ वे सब विवाद के लिए ही आवश्यक हैं । न्याय के ये प्राथमिक उद्योग हैं । अतः उनका भी अनुशीलन कम उपयोगी नहीं है । बुद्धधर्म में स्वयं तर्क के विषय में मत बदल रहा था । त्रिपिटक में भिक्षुओं को तर्क के अभ्यास करने से स्पष्ट ही निषेध किया गया है परन्तु समय के परिवर्तन के साथ ही साथ इस धारणा में भी परिवर्तन हो गया । विवाद गृहणीय विषय अब न था । अत्युक्त बोधिसत्त्व के लिए उपादेय विषय में इसका अभ्यास प्राप्त माने जाना लगा । इसीलिए असंग ने इसे 'शब्द-विद्या, शिल्प-विद्या, चिकित्सा विद्या तथा अध्यात्म-विद्या' के साथ ही इस 'हेतु-विद्या' की गणना की है ।

१ पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थापनयन प्रतिज्ञासंन्यास । (न्यायसूत्र ५।२।५)

२ कार्यव्यासगात कथाच्छेदो विपक्ष । (न्यायसूत्र ५।२।२०)

३ द्रष्टव्य—Tucci's Doctrines of 'Maitreya' and Asanga pp

(३) प्रमाणशास्त्र ।

बौद्ध जैनानिर्वाणों ने प्रमाण शास्त्र की व्याख्या की ओर विरोध रूप से ध्यान दिया है । प्रमाण बार्तानिर्वाणों के समान कुछ का भी वह प्रमाण मत या कि निराला ज्ञान की प्राप्ति द्वारा निर्माण नहीं मिल सकता—नहीं इमान्दारी मुक्ति । उन धर्मों की एक अधिष्ठा है और इस अधिष्ठा को बुरा हमने का एक ही धर्म । निराला ज्ञान की प्राप्ति । परन्तु ज्ञान की विशुद्धि किस प्रकार हो सकती है ? ज्ञान के उत्पन्न होने में किन्हीं कारणों हैं । इन विषयों की ओर बौद्धमत के धर्मों का ध्यान आकृष्ट हुआ था । बौद्ध मत ही प्रमाण का फल है । इस विषय के मुख्य सिद्धान्तों का ही यहाँ संक्षेप रूप में वर्णन उपस्थित किया गया है ।

प्रमाण—

प्रमाण वह ज्ञान है जो अज्ञात कार्य को प्रकटित करता है । और वस्तुस्थिति के विरुद्ध कभी नहीं जाता (अविरुद्धता) । अर्थात् प्रमाण को नवीन कार्य का शपथ होना आवश्यक है । उसमें तथा वस्तुस्थिति में किसी प्रकार विरुद्धता (असामञ्जस्य) नहीं होता । जो ज्ञान कल्पना के कारण अवस्तम्बित रहता है वह निरुद्धादी है । तथा जो ज्ञान अविच्छिन्नता के कारण अवस्तम्बित रहता है वह अविरुद्धादी होता है ।

प्रमाणों की संख्या—

प्रमाणों की संख्या को लेकर बार्तानिर्वाणों में बड़ा मतभेद है । बार्ताओं की दृष्टि में एक ही प्रमाण है और वह है प्रत्यक्ष । सांख्यिकों के मत में प्रमाण तीन—प्रत्यक्ष, अनुमान शब्द—है । जैनानिर्वाणों का मत इसमें अप्रमाण को लेकर बार प्रमाण मानते हैं । साह मीमांसक तथा चार्डेट वेदांगत अर्थापत्ति और अनुपपत्ति को भी प्रमाण मानते हैं । इन सभी शास्त्रों से विलक्षण मत बौद्धों का है । उनकी दृष्टि में दो ही प्रमाण हैं—प्रत्यक्ष तथा अनुमान । इन्हें प्रमाण मानने के कारण ये हैं । निरव

१. प्रमाणमविरुद्धादी ज्ञानमविरुद्धादियद्वयमिति ।

अविरुद्धादयः शास्त्रेभ्यमिन्द्रादिविरुद्धात् ॥ (प्रमाण-वार्तिक २११)

२. प्रामाण्यं व्यवहारेण शब्दं बोद्धविरुद्धम् । (वही २१४)

दो प्रकार के होते हैं^१—स्वलक्षण तथा सामान्यलक्षण । स्वलक्षण का अर्थ है वस्तु का अपना रूप जो शब्द आदि के विना ही ग्रहण किया जाय । यह तब होता है जब पदार्थ अलग अलग रूप से ग्रहण किये जाते हैं । सामान्य लक्षण का अर्थ है अनेक वस्तुओं के साथ गृहीत वस्तु का सामान्य रूप । इसमें कल्पना का प्रयोग होता है । इनमें पहला अर्थात् स्वलक्षण प्रत्यक्ष का विषय है । दूसरा (सामान्य लक्षण) अनुमान का लक्षण होता है । पहिला अर्थ किया करने में समर्थ होता है और दूसरा असमर्थ होता है^२ ।

(क) प्रत्यक्ष

वह ज्ञान जो कल्पना से रहित और निर्भ्रान्त हो उसे प्रत्यक्ष कहते हैं । असग दिब्बाग तथा धर्मकीर्ति^३ आदि आचार्यों का प्रत्यक्ष का यही प्रसिद्ध लक्षण है । दिब्बाग ने इसकी परिभाषा देते हुये लिखा है —

‘प्रत्यक्षं कल्पनापोढं नामजात्याद्यसयुतम्’ । (प्रमाण समुच्चय)

अर्थात् नाम, जाति आदि से असंयुक्त कल्पनाविरहित ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है । कल्पना किसे कहते हैं ? नाम, जाति, गुण, क्रिया, द्रव्य से किसी को युक्त करना ‘कल्पना’ है । गौ, शुक्ल, पाचक, दण्डी, इति ये सब कल्पनार्थ हैं । अभ्रान्त ज्ञान वह है जो असग के अनुसार इन भ्रान्तियों से मुक्त हो—

(१) सज्ञा भ्रान्ति—मृगतृष्णा उत्पन्न करनेवाली मरीचिका में जल का ज्ञान ।

(२) सख्या भ्रान्ति—जैसे धुन्ध रोग वाले आदमी को एक चन्द्रमा में दो चन्द्रमा दिखाई पड़ना ।

(३) सस्थान भ्रान्ति—आकृति की भ्रान्ति । जैसे अलात (बनेठी) में बक की भ्रान्ति ।

१ मान द्विविध विषयद्वैविध्यात् शक्त्यशक्ति ।

अर्थक्रियाया केशादिनार्थोऽनर्थोऽधिभोक्षत ॥ (प्रमाणवार्तिक ३।१)

२ अर्थक्रियासमर्थ यत् तद परमार्थसत् ।

अन्यत् सञ्चितसत् प्रोक्त ते स्वसामान्यलक्षणौ ॥ (वही ३।३)

३ प्रत्यक्ष कल्पनापोढ प्रत्यक्षैर्नैव सिध्यति ।

प्रत्यात्मवेद्य सर्वेषा विकल्पो नाम सभ्रय ॥ (प्रमाण वार्तिक ३।१२३)

(४) कर्म प्राप्ति—जैसे पायड़ रोनी का रंग यदि सदैव रंग वाले वस्तुओं को भी पीछा देखना ।

(५) कर्म प्राप्ति—जैसे जैसे वाणी आदमी का वा ऐतनाही पर बैठे हुने उस का हकों को पीछे की ओर चलते हुए देखना । इन प्राप्तिओं में वित्त का अधिक भाग्य है वह वित्त-प्राप्ति है तथा इन अप्रमूर्ण विषयों में जो वास्तविक है ना वहिप्राप्ति है । इन प्राप्तिओं से विरहित होने वाला तथा नाम वाति यदि की बोधना से निवृत्त कष्टों को ज्ञान होता है उसे 'अत्यक्ष' कहते हैं । बौद्धों का यह अत्यक्ष वेदादिकों के विविचरण का ज्ञान के समान होता है ।

अत्यक्ष के अर्थ—

इन्द्रिय-ज्ञान मनो-विज्ञान स्वसंवेदन और बोधिविज्ञान—ये हैं अत्यक्ष के चार प्रकार हैं (१) इन्द्रिय अत्यक्ष—उस समय उत्पन्न होता है जब कर्त्त और से अपने ज्ञान को हटाकर कोई व्यक्ति निश्चय वित्त से किसी व्यक्ति की देखता है । इन्द्रिय ज्ञान होते समय उस वस्तु के चक्कर अक्षर, वर्ण, रंग आदि किसी वस्तु का ज्ञान हमें नहीं होता । कल्पना का कारण तब होता है जब इन्द्रिय-अत्यक्ष होने के समान्तर देखने वाले का वित्त वाति, गुण आदि की ओर प्रसरण होता है । इन्द्रियों से हम केवल वस्तु के स्वरूप का ही ज्ञान सकते हैं । जब किसी वस्तु को हम जान नहीं हैं तब वह वस्तु इन्द्रिय के सामने से हट पनी रहती है और वित्त कनी पुरानी कल्पनाओं को एक साथ मिलाकर किसी नाम की ज्ञान में प्रवृत्त रहता है ।

(२) मानस अत्यक्ष—विषय के पश्चात् विषय के सहकारी समान्तर अत्यक्ष रूप इन्द्रियों के ज्ञान से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को मानस अत्यक्ष कहते हैं^१ । जहाँ ज्ञान देने की बात यह है कि बौद्ध दर्शन में इसके चार अर्थ (कारण) माने जाते हैं—आत्मिक अत्यक्ष सहकारी अत्यक्ष व्यक्ति अत्यक्ष और समान्तर अत्यक्ष । उदाहरण के लिये ब्रह्मज्ञान के विषय में इन चारों प्रकार के अर्थों का

१ संज्ञा चर्कण विमर्श स्थितिमात्रप्रत्यक्षम् ।

स्मिन्नापि चक्षुष्य रूपमीकते प्राप्तिमा भवति ॥

२ स्वविषयान्तरे विषयसहकारिणोऽग्नियज्ञानैव

समान्तरप्रत्यक्षैव अनितं तत् मनोविज्ञानम् ॥ न्यायविन्दु (१:१)

परिचय इस प्रकार है। नेत्र से घट का ज्ञान होने में पहिला कारण घट ही है जो विषय होने से 'आलम्बन प्रत्यय' कहलाता है। बिना प्रकाश के चक्षु घट का ज्ञान नहीं कर सकता। इसलिये प्रकाश को सहकारी प्रत्यय कहते हैं। इन्द्रिय का ही नाम है अधिपति। इसलिये अधिपति प्रत्यय स्वयं इन्द्रिय ही है। चौथा कारण ग्रहण करने तथा विचार करने की वह शक्ति है जिसके उपयोग से किसी वस्तु का साक्षात्कार होता है। वही 'समनन्तर प्रत्यय' है। नेत्र आदि इन्द्रियों से जो विषय का विज्ञान हुआ है उसीको समनन्तर प्रत्यय बनाकर जो मन उत्पन्न होता है वही 'मानस प्रत्यक्ष' है। यही धर्मकीर्ति का मत है^१। दिङ्नाग ने पदार्थ के प्रति राग आदि का जो ज्ञान होता है उसको मानस प्रत्यक्ष कहा है^२। परन्तु इसे धर्मकीर्ति मानस प्रत्यक्ष मानने के लिये तैयार नहीं हैं क्योंकि यहाँ जो मानस प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है वह इन्द्रियों के द्वारा देखे गये पदार्थों के विषय में है। ऐसी दशा में ज्ञात वस्तु के प्रकाशक होने के कारण से वह प्रमाण ही नहीं होगा। अतः दिङ्नाग का मानस प्रत्यक्ष का लक्षण धर्मकीर्ति को अभीष्ट नहीं है।

(३) स्वसंवेदन प्रत्यक्ष—इसका लक्षण जो दिङ्नाग ने दिया है धर्मकीर्ति ने उसी का समर्थन किया है। दिङ्नाग का लक्षण है—स्वसंवेत् निर्विकल्पकम्। अर्थात् निर्विकल्पक ज्ञान स्वसंवेदनरूप है। इन्द्रिय के द्वारा ग्रहीत रूप का ज्ञान मानस ज्ञान के रूप में परिवर्तित हो जाता है तब उस विषय के प्रति इच्छा, क्रोध, मोह, सुख, दुःख आदि का जो अनुभव होता है वही स्वसंवेदन प्रत्यक्ष है। दिङ्नाग के इस सिद्धान्त की व्याख्या करते हुये धर्मकीर्ति ने आत्मसंवेदन की पृथक्ता सिद्ध की है। इन्द्रियों के द्वारा विषय के किसी एक अंश का ज्ञान होता है। मानस प्रत्यक्ष इन्द्रिय-जन्य ज्ञान का अनुभव कराता है। परन्तु इन दोनों से भिन्न राग-द्वेष, सुख-दुःख आदि का ज्ञान विल्कुल एक नयी वस्तु है। इसलिए दुःख, सुख के ज्ञानरूप आत्म-संवेदन को पूर्व दोनों प्रत्यक्षों से भिन्न तथा स्वतन्त्र मानना नितान्त आवश्यक है^३।

१ तस्मादिन्द्रियविज्ञानानन्तरप्रत्ययोद्भव ।

मनोऽन्यमेव गृह्णाति विषय नान्धदृक् तत ॥ (प्रमाण चार्तिक ३।२४३)

२ चित्तमप्यर्थरागादि । (प्रमाण समुच्चय १।६)

३ अणक्यसमयो आत्मा रागादीनामनन्यभाक् ।

तेषां मतं सुसंवित्तिर्नाभिजल्पानुपगिणी ॥ (प्र० वा० ३।१८१)

(४) योगि-प्रत्यक्ष—समाधि अवस्था में प्राप्त की एकप्रकार की चेतना होने का ज्ञान उसको योगि प्रत्यक्ष कहते हैं। इसे अज्ञात रूपक (न जानी हुई वस्तु को प्रकटित करने वाला) होने के अतिरिक्त निरुपशब्दी होना भी विशेष आवश्यक है। अवस्था समाधिप्राप्त क्षण सभी प्रत्यक्ष कोटि में व्यापक जब उसमें किसी प्रकार की कल्पना न होनी तथा वह अव्यक्तिता का अनुसरण करने वाला होगा^१।

प्रत्यक्षप्राप्त्य से तुलना—

प्रत्यक्ष वैवाचिकों ने जो प्रत्यक्ष भेदों का वर्णन किया है उससे उपर सिद्ध पाये प्रत्यक्ष भेदों से समानता स्पष्ट है। साथ ही कुछ भेद भी हैं। पहिल मौखिक भेद यह है कि हमारे वैवाचिक प्रत्यक्ष के दो भेद मानते हैं (१) सविश्लेषक और (२) निर्विश्लेषक^२। दूर पर विद्यमान रहने वाली किसी वस्तु का ज्ञान जब पहिले प्रत्यक्ष हम को होता है तो उसके विषय में हमारा ज्ञान सामान्य भाँति को पार कर विरोध में कभी प्रवेश नहीं करता। हमें यही पता चलता है कि कुछ है। परन्तु क्या है। उसका रूप कैसा है। उसमें जीव-जीव से गुण हैं। इत्यादि वस्तुओं का ज्ञान हमें उस समय कुछ भी नहीं होता। इसी नाम भाँति भाँति से निहीन ज्ञान को निर्विश्लेषक कहते हैं। बौद्धों का प्रत्यक्ष प्रमाण यही है। परन्तु जब वस्तु के स्वयं भाँति गुण ज्ञान तथा संज्ञा का ज्ञान हमें प्राप्त होता है तब वह सविश्लेषक प्रत्यक्षज्ञान है। परन्तु बौद्ध वैवाचिक इसे प्रत्यक्ष भावने के बिना कल्पना से प्राप्त नहीं है। उसकी दृष्टि में यह ज्ञान सामान्य कल्पना होने से अनुमिति है प्रत्यक्ष नहीं।

प्रत्यक्ष के पूर्वनिर्दिष्ट चार प्रकारों में इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और चतुर्धर प्रत्यक्ष दोनों को अमोह है^३। अन्तर केवल इतना ही है कि इन्द्रिय-ज्ञान का आशय वैवाचिक

१ प्राप्तिं योगिनी शानं तेषां तद्भावनामवगम् ।

विप्लवकल्पनामज्ञा स्पष्टमेवावगमसते ॥

अमरौकममोभ्याश्चिरत्नज्वाबुपप्लुताः ।

अमृतामपि पश्यन्ति पुरताऽपस्मिताभिः ॥ (प्र वा ३।२८२)

२ वाचस्पति मिश्र—तात्पर्य टीका पृ १९२ (अटी) वाचस्पति के पूर्व अनुवर्तिता ने बौद्धसमत प्रत्यक्ष के लक्षण के समय इन भेदों को स्वीकार किया है। इस विषय में वाचस्पति ब्रह्म की वाणी प्रतीत होते हैं।

३ बोधिर प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में अनुवर्ति की यह उक्ति किशोरी सटीक है।

लौकिक सन्निकर्ष से उत्पन्न वतलाता है और योगज प्रत्यक्ष को अलौकिक सन्निकर्ष से उत्पन्न । ब्राह्मण नैयायिक सुख, दुःख आदि के ज्ञान को मानस प्रत्यक्ष ही वतलाता है, अतः उसका स्वसवेदन मानस प्रत्यक्ष के अन्तर्गत होता है । मानस प्रत्यक्ष को स्वतन्त्र प्रत्यक्ष मानने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि मन इन्द्रिय ठहरा । अतएव तज्जन्य प्रत्यक्ष का अन्तर्भाव इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के अन्तर्गत स्वतः सिद्ध है । उसे अलग स्थान देने की आवश्यकता ही क्या ? इस प्रकार बौद्धों के पूर्वोक्त प्रत्यक्ष—चतुष्टय ब्राह्मण नैयायिकों के दो ही प्रत्यक्ष—इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और योगज प्रत्यक्ष—के अन्तर्गत हो जाते हैं ।

(ख) अनुमान

प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अनुमान की आवश्यकता को वतलाते हुये धर्मकीर्ति^१ का कहना है कि वस्तु का जो अपना निजी रूप (स्वलक्षण) है उसके लिये तो कल्पना रहित प्रत्यक्ष की आवश्यकता होती है । परन्तु अन्य वस्तुओं के साथ समानता रखने के कारण से जो सामान्य रूप है उसका ग्रहण कल्पना के अतिरिक्त दूसरी वस्तु से नहीं हो सकता । इसलिये इस सामान्य ज्ञान के लिये अनुमान की आवश्यकता है ।

किसी संबन्धी के धर्म से धर्मी के विषय में जो परोक्ष ज्ञान होता है वही अनुमान है^१ । जगत् में वह हमारा प्रतिदिन का अनुभव है कि सदा साथ रहने वाली दो वस्तुओं में से एक को देखने पर दूसरे की स्थिति की संभावना अनुमान का स्वयं उपस्थित हो जाती है । परन्तु प्रत्येक दशा में यह अनुभव लक्षण प्रमाण कोटि में नहीं आ सकता । दोनों वस्तुओं का उपाधिरहित सम्बन्ध सदा विद्यमान रहना चाहिये । इसे ही 'व्याप्ति ज्ञान' के

अनुभूतप्रकाशानामनुपद्रुतचेतसाम् ।

अतीतानागतज्ञान प्रत्यक्षाच्च विशिष्यते ॥

(वा० प० १।३७)

१ अन्यत् सामान्यलक्षणम् । सोऽनुमानस्य विषय । (न्या० वि० १।१६-१७)
स्वलक्षणो च प्रत्यक्षमविकल्पतया विना ।

विकल्पेन न सामान्यग्रहस्तस्मिन्नतोऽनुमा ॥

(प्र० वा० ३।७५)

१ या च सवन्धिना धर्माद् भूतिर्धर्मणि जायते ।

सानुमान परोक्षाणामेक तेनैव साधनम् ॥ (प्र० वा० ३।६२)

नाम से हम पुकारते हैं। व्याप्तिज्ञान पर ही अनुमान आवश्यक रहता है।
अनुमान के मेरु—

अनुमान के दो मेरु होते हैं—स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान। स्वार्थानुमान किसी हेतु से किसी साध्य के ज्ञान को कहते हैं जो अपने लिये किया जाय। यही परार्थानुमान हो जाता है जब साधनों के प्रयोग के द्वारा कसब ज्ञान दूसरे के लिये करमा व्यव। स्वार्थानुमान बिना किसी साध्य के प्रयोग किये ही किता जाता है परन्तु परार्थानुमान में नि-अवयव वाक्यों का प्रयोग विधान आवश्यक होता है। अनुमान के इस द्विविध मेरु के उद्घाटन अध्ययन दिव्यांग माने जाते हैं।

हेतु की अक्षरपता—

जो हेतु अनुमान को मज्जी मूर्ति सिद्ध कर सफल है उसमें तीन गुणों का रहना निवृत्त आवश्यक है। पहला गुण है अनुमेव में सत्त्व अर्थात् 'पक्षोऽयं पक्षिमान् घृसात्' इस अनुमान में हेतुरूप घूम का पक्ष में रहना निवृत्त आवश्यक है। दूसरी आवश्यकता है 'उपपन्न'। सत्ता अर्थात् मोक्षपद यदि अस्मिन्नुक्त स्वातों में घूम का निवास। तीसरी आवश्यकता है 'विपक्ष' में विहित अक्षर अर्थात् अग्नि से विरहित कलात्मक अग्नि में घूम का न रहना^१। हेतु तीन प्रकार का होता है—(१) अनुपपत्ति हेतु (२) स्वभाव हेतु और (३) कार्य हेतु। अनुपपत्ति का अर्थ है न भिक्षा, अर्थात् कुछ स्वभाव पर कुछ वस्तु के रहने की योग्यता है परन्तु वह उपपन्न नहीं हो रहा है। इससे यह सिद्ध होता है कि उस वस्तु का वहाँ चर्चण अशक्य है। (२) वह वह है—आम होने के कारण^२। वहाँ आम का होना स्वभाव हेतु है। स्वभाव वह है जो उपपत्ति (प्राप्ति) के कारणों के होने पर भी अक्षर प्रत्यक्ष हमें हो रहा है। इस अनुमान में कुछ समस्त आम के कुछों का स्वभाव (स्वरूप) है। अतः समस्त बीज पक्षे बाड़ी वस्तु आम है तो वह इस अवयव होमी। यह वृत्त

१ प्रमाण—कारिक १।१७—१९।

२ स्वातमिन्नु २।९—८।

३ वही पृ २५।

* पक्षधर्मस्वरूपी व्याप्ति हेतुविशेष च।

अविनाशायमिदमाह हेतुमात्रास्ततो परे।

(प्र भा १।२)

स्वभाव हेतु का उदाहरण । (३) जहाँ धूप से अग्नि का अनुमान किया जाता है वहाँ धूम कार्य-हेतु है क्योंकि वह अग्नि से उत्पन्न होता है अतः उसका कार्य है ।

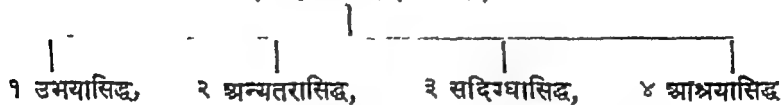
अनुमानाभास—

जिस अनुमान में किसी प्रकार की त्रुटि या भ्रान्ति हो, वह यथार्थ अनुमान न होकर मिथ्या अनुमान होगा । ऐसे अनुमान को अनुमानाभास कहते हैं । अनुमान के तीन अङ्ग हैं—(१) पक्ष (२) हेतु तथा (३) दृष्टान्त । भ्रान्ति तीनों में उत्पन्न होती है । इसलिये शंकरस्वामी के अनुसार तीन प्रकार के प्रधान आभास (भ्रान्ति) होते हैं—पक्षाभास, हेत्वाभास और दृष्टान्ताभास ।

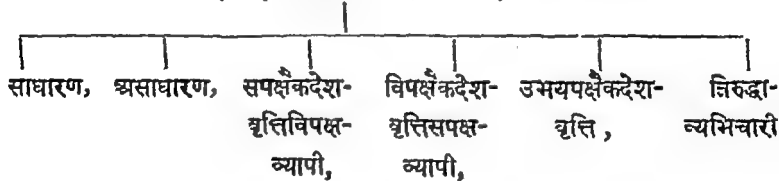
इनमें (क) पक्षाभास के नव भेद होते हैं—(१) प्रत्यक्षविरुद्ध (२) अनुमानविरुद्ध (३) आगमविरुद्ध (४) लोभविरुद्ध (५) स्ववचनविरुद्ध (६) अप्रसिद्ध-विशेषण (७) अप्रसिद्धविशेष्य (८) अप्रसिद्धोभय तथा (९) प्रसिद्ध सम्बन्ध ।

(ख) हेत्वाभास—इसके प्रधान भेद ये हैं—(१) असिद्ध, (२) अनैकान्तिक, (३) विरुद्ध । इनके अवान्तर भेद इस प्रकार हैं ।

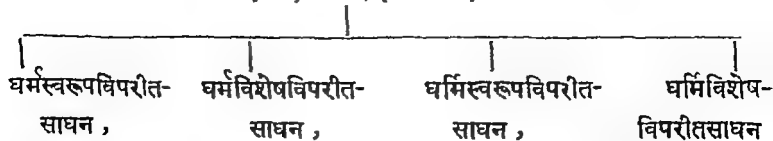
(१) असिद्ध (४ भेद) —



(२) अनैकान्तिक (६ भेद) —



(३) विरुद्ध (४ भेद) —



(ग) दृष्टान्ताभास दो प्रकार का होता है—(१) साधर्म्यमूलक (२) वैधर्म्यमूलक ।

(१) सामान्यमूलक (५ भेद) :—

साधनवर्मासिद्ध, साम्यवर्मासिद्ध, समवर्मासिद्ध, अनन्वय निपरीत्यन्वय

(२) वैयर्थ्यमूलक (५ भेद) :—

साधनवर्मासिद्ध, साम्यवर्मासिद्ध, समवर्मासिद्ध, अनन्वय निपरीत्यन्वय

अपर बौद्ध अनुयायि का सामान्य वर्णन किया गया है। उससे इसकी महत्ता का कुछ परिचय मिल सकता है। चौथम सूत्र में अनुयायि के तीन भेद दिये गये हैं (१) पूर्ववत् (२) शेषवत् तथा (३) सामान्यतोद्यत्। यही प्राकृत्य 'त्रिविध अनुयायि' है जिसका सर्वोच्च सांख्य-वैशेषिक आदि अनन्वय-न्याय से ग्रन्थों में पाया जाता है। दिग्वाप के अनुयायि का जो दो वाक्य दृष्टान्त भेद— स्वार्थानुयायि तथा परार्थानुयायि-किया, उसे परवर्ती ब्राह्मण वैशेषिकों ने अपने ग्रन्थों में स्वीकार किया है। दोनों के 'अग्रज' में यह भेद है कि ब्राह्मण-न्याय हेतु जो विरोध महत्त्व लेकर सप्त ज्ञानार्थों को हेतु का ही आमास (हेत्वमास) मानता है। इसके निपरीत बौद्ध वैशेषिकों ने वक्ष के आग्रजों तथा दृष्टान्त के आग्रजों को भी स्वीकार किया है। हेत्वमास की संख्या भी दोनों में बराबर नहीं है। बौद्धों के तीन हेत्वमासों के अतिरिक्त प्राकृत्य में अधिक तथा उत्पत्तिपक्ष इन दो नये आमासों का वर्णन किया है। ब्राह्मण वैशेषिकों को परार्थानुयायि में पञ्चानवध वाक्य स्वीकृत हैं (प्रतिज्ञा हेतु, इष्टान्त, उपनय एवं निवृत्त) परन्तु बौद्ध वैशेषिकों ने 'त्रि-अवध' (प्रतिज्ञा हेतु, इष्टान्त) वाक्य को ही स्वीकार किया है।



१ इन आग्रजों के विस्तृत वर्णन के लिये देखिये—

(शंकर स्वामी-न्यायप्रवेश पृ. १-७ बबोरा)

इक्कीसवाँ परिच्छेद

बौद्ध-ध्यानयोग

बुद्ध ने भिक्षुओं को निर्वाण प्राप्ति के लिये दो साधनों से सम्पन्न होने का विशेष उल्लेख किया है। (१) पहिला साधन है शील-विशुद्धि (सत्कर्मों के अनुष्ठान से नैतिक शुद्धि) तथा (२) दूसरा साधन है चित्त विशुद्धि (चित्त की शुद्धता)। शील-विशुद्धि का प्रतिपादन अनेक बौद्ध ग्रन्थों में पाया जाता है, परन्तु आचार्य के द्वारा अन्तेवासिक (विद्यार्थी) को मौखिक रूप से दिये जाने के कारण चित्त-विशुद्धि का विवेचन बहुत ही कम ग्रन्थों में किया गया है। 'सुत्त-पिटक' के अनेक सुत्तों में बुद्ध ने समाधि की शिक्षा दी है परन्तु यह शिक्षा इतनी सुव्यवस्थित नहीं है। आचार्य बुद्धघोष का 'विशुद्धि मग्न' इस विषय का सबसे सुन्दर, प्रामाणिक तथा उपादेय ग्रन्थ है जिसमें हीनयान की दृष्टि से ध्यानयोग का विस्तृत तथा विशद विवेचन है। महायान में भी योग का महत्त्वपूर्ण स्थान है। योग और आचार पर समधिक महत्त्व प्रदान करने के कारण ही विज्ञानवादी 'योगाचार' के नाम से अभिहित किये जाते हैं। इनके ग्रन्थों में, विशेषतः असंग के 'महायान-सूत्रालंकार' तथा 'योगाचारभूमिशिखर' में विज्ञानवादी सम्मत ध्यानयोग का वर्णन पाया जाता है।

हीनयान में ध्यान—

लक्ष्य की सिद्धि के लिए ध्यान का उपयोग किया जाता है। हीनयान तथा महायान के लक्ष्य में ही मौलिक भेद है। हीनयान में निर्वाण-प्राप्ति ही चरम लक्ष्य है। अर्हत् पद की प्राप्ति प्रधान उद्देश्य है। अर्हत् केवल अपने क्लेश की निवृत्ति का अभिलाषी रहता है। वह तो अपने को अपने में ही सीमित किये रहता है। निर्वाण की प्राप्ति ही उसके जीवन का लक्ष्य है जो चित्त के रागादि क्लेशों के दूरीकरण पर इसी लोक में आविर्भूत होता है। इस कार्य में साधक को ध्यान-योग

१ 'विशुद्धि-मग्न' का बहुत ही प्रामाणिक संस्करण धर्मानन्द कौशाम्बी ने 'भारतीयविद्या-भवन-ग्रन्थमाला' बम्बई से १९४२ में प्रकाशित किया है तथा अपनी नयी मौलिक टीका पाली में लिखकर उन्होंने महाबोधि सोसाइटी, सारनाथ से निकाला है। इसी का उल्लेख यहाँ किया गया है।

के नाम ये हैं—(१) प्रसुदिता, (२) विमला, (३) प्रभाकरी, (४) अचिर्ष्मती, (५) सुदुर्जया, (६) अभिमुक्ति, (७) दूरङ्गमा, (८) अचला, (९) साधुमती, (१०) धर्ममेध्या । इन भूमियों को पार करने पर ही साधक बुद्धत्व को प्राप्त करता है । इस प्रकार महायान में बुद्ध पद की प्राप्ति के निमित्त एकमात्र सहायक होने से ध्यान-योग का उपयोग है ।

पातञ्जलयोग से तुलना—

बुद्धधर्म में ध्यानयोग की कल्पना पातञ्जलयोग से नितान्त विलक्षण है । पातञ्जलि के मत में प्रत्येक साधक को दो प्रकार के योगों का अभ्यास करना पड़ता है—क्रियायोग और समाधियोग । क्रियायोग से आरम्भ किया जाता है । क्रियायोग के अन्तर्गत तीन साधन होते हैं—तप (चान्द्रायण व्रत आदि), स्वाध्याय (मोक्षशास्त्र का अनुशीलन अथवा प्रणवपूर्वक मन्त्रों का जप) तथा ईश्वर-प्रणिधान (ईश्वर की भक्ति अथवा ईश्वर में समग्र कर्म के फलों का समर्पण) । क्रियायोग का उपयोग दो प्रकार से होता है—(१) क्लेशशतनूकरण—क्लेशों को कम कर देना तथा (२) समाधिभावना—समाधि की भावना का उदय । क्रियायोग क्लेशों को केवल क्षीण कर देता है, उसका उपयोग इतने ही कार्य में है । क्लेशों को एकदम जला डोलने का काम प्रसख्यान (ज्ञान) के ही द्वारा होता है । अब योग के अंगों का अनुष्ठान आवश्यक है । यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, ध्यान, धारणा तथा समाधि—योग के आठ अंग हैं जिनके क्रमशः अनुष्ठान करने से समाधिलाभ होता है । समाधि का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है विज्ञेयों के हटाकर चित्त का एकाग्र होना (सम्यग् आधीयते एकाग्रीक्रियते विज्ञेयान् परिहृत्य मनो यत्र स समाधि) । जहाँ ध्यान ध्येय वस्तु के आवेश से मनो अपने स्वरूप से शून्य हो जाता है और ध्येय वस्तु का आकार ग्रहण कर लेता है, वह 'समाधि' कहलाती है^१ । ध्यानावस्था में ध्यान, ध्येय वस्तु तथा ध्याता अलग-अलग प्रतीत होते हैं, परन्तु समाधि में इन तीनों की एकता सी हो जाती है । ध्यान, धारणा और समाधि—इन तीनों अन्तिम अंगों का सामूहिक नाम 'सम्य' है । इस सम्य के

१ तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगाः । (योगसूत्र २।१)

२ क्लेशशतनूकरणार्थं समाधिभावनार्थश्च । (योगसूत्र २।२)

३ तदेवार्थमात्रनिर्भास स्वरूपशून्यमिव समाधि । (योगसूत्र ३।३)

बीजने का पक्ष है अथवा विरोध क्वांति का आशोक (प्रकार)। इस दशा में बिल की समग्र वृत्तियों का विरोध हो जाता है तथा अथ अपने स्वस्व में स्थित हो जाता है। बिल की पौष्टिक वृत्तियों में सीम होने के कारण मुख्य प्रकृति के साथ सदा सम्बद्ध रहता है। वह अपने अर्थात् मुख्य बुद्ध, मित्युक्त स्वस्व से निरन्तर सम्बद्ध रहता है। परन्तु अथा के आशोक से उसकी समग्र विलक्षणता निरुद्ध हो जाती है और मुख्य प्रकृति से अलग होकर अपने पूर्ण चैतन्य रूप से ग्रसित होने लगता है। ज्ञान रचना चाहिए कि वृत्तिनिरोध ही बोध के लिए आवश्यक नहीं है। ज्ञान व उन्मेष होना भी निरन्तर आवश्यक होता है। इस प्रकार की वह समाधि व पदस्थिति 'महत्प्रत्यय' के नाम से पुकारते हैं (योगसूत्र १।१९)। 'उपायप्रत्यय समाधि ही वास्तव समाधि है। 'उपाय' का अर्थ है अथा का बुद्ध ज्ञान। वह समाधि सभी समाधि होती है क्योंकि इसमें ज्ञान के उदय होनेसे अमरा संस्कार का नाश हो जाता है, जिससे इसमें व्युत्पत्ति की तनिक भी आशङ्का नहीं रहती। अतः बोध का परिनिष्ठित लक्षण 'योगविलक्षणवृत्तिनिरोध' के साथ-साथ 'तथा इष्टं स्वस्वमेवस्थानम्' ही है। इस प्रकार वास्तविकबोध का कारण स्वस्व चैतन्य-प्रति है। समाधिबन्ध अथा से मुख्य प्रकृति से विरोध प्राप्त कर अपने बुद्ध अर्थात्स्व में अवस्थित होता है। यही प्रथम लक्षण है। बीजबोध के साथ इसका पारंपरिक स्फुट है।

निर्वाण की प्राप्ति के लिये बिल को समाहित करवा निरन्तर आवश्यक है। अतः बोध मोक्ष, आदि अमर्य अपकरोध बिल की इतना निरुद्ध किया करते हैं कि वह कभी शान्ति का अनुभव ही नहीं करता। परन्तु अथान्त बुद्धधर्म में बिल से निर्वाण का लाभ असम्भव है इसीलिये निबन्ध से बिल समाधि को हटाकर निर्वाण की ओर अग्रसर करने के लिये बीज प्रवृत्तियों में अनेक व्यावहारिक योग-शिक्षणों की गई हैं। इनका सार है निर्वाण की उपलब्धि का कारण शान्ति का साधक है।

बुद्धबोध में समाधि की व्युत्पत्ति इस प्रकार की है—'उपायान्तरेण समाधि एवमस्मिन्ने बिलवैतसिधार्थं धर्म सम्या व आचारं कर्त्तुं ति उतं होति'—अर्थात् समाधि का अर्थ है एकमग्नः। एक आत्मजन के ऊपर मन को तथा मानसिक व्यापारा का समाप्त रूप से तथा सम्यक् रूप से लगाना 'समाधि' है। समाधि के

अनेक प्रभेदों का वर्णन बुद्धघोष ने किया है जिनमें से कतिपय ये हैं।—(१) उपचार समाधि—किसी वस्तु के ऊपर चित्त को लगाने से ठीक पूर्व क्षण में विद्यमान मानसिक दशा का नाम उपचार समाधि है (२) अर्पणा (अर्पणा) समाधि—वस्तु के ऊपर चित्त को स्थिर कर देना। प्रीति-सहगत, सुख-सहगत तथा उपेक्षा-सहगत समाधियाँ (आनन्द, सुख तथा क्षोभ से विरहित मानसिक अवस्था से युक्त समाधियाँ)।

ध्यानयोग का वर्णन पाँच भागों में किया गया है—गुरु, शिष्य, योगान्तराय, समाधिविषय तथा योगभूमि—जिनका संक्षिप्त परिचय आगे दिया जाता है।

योगान्तराय (पलिवोध)

योगमार्ग में अनेक अन्तराय विद्यमान रहते हैं जो दुर्बल चित्तवाले व्यक्तियों को प्रभावित कर समाधिमार्ग से दूर हटाते हैं। बुद्धघोष ने इन सब अन्तरायों का निर्देश एकत्र एक गाथा में किया है। इन अन्तरायों की संज्ञा है—पलिवोध जो बोध, के प्रतिबन्धक होने से संस्कृत 'परिवोध' का पाली रूप प्रतीत होता है।

आवासो^१ च कुल लाभो गणो कम्म च पंचमं।

अद्वानं वाति आवाधो गन्धो इद्धीति ते दसा ति ॥

ये प्रतिबन्धक निम्नलिखित दस हैं—

(१) आवास—मठ या मकान बनवाना। जो भिक्षु मठ के बनवाने में व्यस्त रहता है, उसका चित्त समाधिमार्ग पर नहीं जाता।

(२) कुल—अपने शिष्य के सम्बन्धियों के ऊपर विचार करने से मन इधर-उधर व्यस्त रहता है। समाधि के लिए अवसर नहीं मिलता।

(३) लाभ—घन या वस्त्र की प्राप्ति। घन या वस्त्र के लोभ ने अनेक भिक्षुओं के चित्त को ससार का रसिक बना दिया है।

(४) गण—अनेक भिक्षुओं को सुप्त या अभिघम्म को अपने शिष्यों को पढ़ाने से ही अवकाश नहीं मिलता कि वे अपना समय समाधि में लगावें।

(५) कम्म—मकानों का बनवाना या मरम्मत कराना। इनमें व्यस्त रहने से भिक्षु को मजदूरों की हाजिरी तथा मजदूरी रोज-रोज जोड़ने से समाधि के लिए फुरसत नहीं मिलती।

धीतने का फल है प्रज्ञा या विवेक क्वांति का आलोक (प्रकाश)। इस द्वारा मैं वित्त की समस्त वृत्तियों का विरोध हो जाता है तथा प्रज्ञा अपने स्वस्व में स्थित हो जाता है। वित्त की पाँचों वृत्तियों में सीमा होने के कारण पुरुष प्रकृति के साथ सदा सम्बद्ध रहता है। वह अपने अर्तय शुद्ध शुद्ध, नित्यसुख स्वस्व से नितास्त अवस्थित रहता है। परन्तु प्रज्ञा के आलोक से उसकी समस्त वित्तवृत्तियाँ निरस्त हो जाती हैं और पुरुष प्रकृति से अलग होकर अपने पूर्ण चैतन्य रूप से व्यक्त होने लगता है। अतः एवना चाहिए कि वृत्तिविरोध ही बोध का लिए आवश्यक नहीं है। ज्ञान का अन्तर्भाव होना भी नितास्त आवश्यक होता है। इस प्रकार की वह समाधि को पदम्बन्धि 'महाप्रज्ञा' के नाम से पुकारते हैं (योगसूत्र १।१९)। 'उपायप्रज्ञा' समाधि ही वास्तव समाधि है। 'उपाय' का अर्थ है प्रज्ञा या शुद्ध ज्ञान। वही समाधि सच्ची समाधि होती है क्योंकि इसमें ज्ञान के लक्ष्य होमसे अमर्याद संस्कारों का नाश हो जाता है, जिससे इसमें व्युत्पन्न की तमिक भी आरम्भ नहीं रहती। अतः बोध का प्रतिनिधित्व लक्षण 'योगवित्तवृत्तिविरोध' के साथ-साथ तथा प्रष्टु स्व-रूपेणस्वात्मम् ही है। इस प्रकार, पदम्बन्धनोप का वरम लक्षण कैवल्या-प्रति है। समाधिबन्धन प्रज्ञा से पुरुष प्रकृति से विवेक प्राप्त कर अपने शुद्ध अर्तयक में अवस्थित होता है। वही प्रज्ञान लक्षण है। बीजबोध के साथ इसका पारम्यक स्पष्ट है।

निर्वाण की प्राप्ति के लिये वित्त को समाहित करके नितास्त-आत्मस्व है। राग दोष, मोह, आदि अमृत उपलब्धता वित्त को इतना विवृत किना करते हैं कि वह कभी शान्ति का अनुभव ही नहीं करता। परन्तु अमृतान्त शुद्धधर्म में वित्त से निर्वाण का काम आवश्यक है इसीलिये वित्त से वित्त समाधि को हटाकर निर्वाण की ओर अवसर करने के लिये बीज धर्मों में अनेक व्यावहारिक योग-शिक्षाएँ दी गई हैं। इनका लक्षण है निर्वाण की उपलब्धि को वरम शान्ति का बोधक है।

शुद्धबोध में समाधि की व्युत्पत्ति इस प्रकार की है—'उपायानन्तेन समाधि एवमस्मिन्ने वित्तवृत्तिविवर्तनं सर्वं सम्प्राप्य च आचारं अपर्णं ति पुत्रं होति'—अर्थात् समाधि का अर्थ है एकप्रज्ञा। एक आत्मस्व के ऊपर मन की तथा मानसिक व्यापारों को समान रूप से तथा सम्यक् रूप से वर्णना 'समाधि' है। समाधि के

अनेक प्रभेदों का वर्णन बुद्धघोष ने किया है जिनमें से कतिपय ये हैं।—(१) उपचार समाधि—किसी वस्तु के ऊपर चित्त को लगाने से ठीक पूर्व क्षण में विद्यमान मानसिक दशा का नाम उपचार समाधि है (२) अप्पना (अर्पणा) समाधि—वस्तु के ऊपर चित्त को स्थिर कर देना। प्रीति-सहगत, सुख-सहगत तथा उपेक्षा-सहगत समाधियाँ (आनन्द, सुख तथा क्षोभ से विरहित मानसिक अवस्था से युक्त समाधियाँ)।

ध्यानयोग का वर्णन पाँच भागों में किया गया है—गुरु, शिष्य, योगान्तराय, समाधिविषय तथा योगभूमि—जिनका सक्षिप्त परिचय आगे दिया जाता है।

योगान्तराय (पलिवोध)

योगमार्ग में अनेक अन्तराय विद्यमान रहते हैं जो दुर्बल चित्तवाले व्यक्तियों को प्रभावित कर समाधिमार्ग से दूर हटाते हैं। बुद्धघोष ने इन सब अन्तरायों का निर्देश एकत्र एक गाथा में किया है। इन अन्तरायों की सज्ञा है—पलिवोध जो बोध, के प्रतिबन्धक होने से संस्कृत 'परिवोध' का पाली रूप प्रतीत होता है।

आवासो^१ च कुल लाभो गणो कम्मं च पचमं।

अद्धानं व्याति आबाधो गन्धो इद्धीति ते दसा ति ॥

ये प्रतिबन्धक निम्नलिखित दस हैं—

(१) आवास—मठ या मकान बनवाना। जो भिक्षु मठ के बनवाने में व्यस्त रहता है, उसका चित्त समाधिमार्ग पर नहीं जाता।

(२) कुल—अपने शिष्य के सम्बन्धियों के ऊपर विचार करने से मन इधर-उधर व्यस्त रहता है। समाधि के लिए अवसर नहीं मिलता।

(३) लाभ—घन या वस्त्र की प्राप्ति। घन या वस्त्र के लोभ ने अनेक भिक्षुओं के चित्त को ससार का रसिक बना दिया है।

(४) गण—अनेक भिक्षुओं को सुत्त या अभिघम्म को अपने शिष्यों को पढ़ाने से ही अवकाश नहीं मिलता कि वे अपना समय समाधि में लगावें।

(५) कम्म—मकानों का बनवाना या मरम्मत कराना। इनमें व्यस्त रहने से भिक्षु को मजदूरों की हाजिरी तथा मजदूरी रोज-रोज जोड़ने से समाधि के लिए फुरसत नहीं मिलती।

(६) अज्ञान—रास्त्रा बनना । कभी-कभी मिथु को उपसम्पदा देने व किसी अज्ञानरमक वस्तु के खेने के लिए बुर तक आना पड़ता है । रास्त्रा कल्प समाधि के लिए विध्य है ।)

(७) माति—ज्ञाति, अपने सगे-सम्पन्नी या गुरु अथवा अपना के बिद्यकी बीमारी वित्त को बीग से हटाती है ।

(८) आत्मा—अपनी बीमारी वित्तके लिए दत्त खाना, तैयार करवा ला खाना पड़ता है ।

(९) धन्य = (धन्य का अन्वाह) बीठ धन्यों के पढ़ने में कितने । मिथु अपने धन्य रहते हैं कि उन्हें धन करने के लिए अथवा नहीं वित्त धन्य का अन्वाह कुछ नहीं है परन्तु उसे समाधि का साधक होना चाहिए बाधक हाँव ही वह अन्तराय बन जाता है ।

(१०) इन्द्रि = अलौकिक शक्तियों तथा सिद्धियों । समीपितार्थ पर अमल होने से साधक को अनेक सिद्धियों स्वतः प्राप्त होती हैं । ये भी विग्रह हैं, क्योंकि इनके आकषण में अतिरिक्त साधकों का मन इतना अधिक लगता है कि वे विपरम्प (डल) की प्राप्ति की कोशिश कर बैठते हैं । धन्यवन्तों की दृष्टि में सिद्धियों अने ही लाभकारी प्रतीत होती हैं परन्तु आसन्न की दृष्टि में वे निरन्तर व्यापार हँ अथवा है ।

इनके अतिरिक्त शारीरिक शुद्धि, पात्र बीवर का धार्मिक रक्षण आवश्यक है । इनके सम्बन्ध न रहने से वित्त कमजोर रहता है और समाधि में नहीं लगता ।

(ख) धर्मस्थान (कर्मस्थान)

कर्म-स्थान' मे अभिप्राय ध्यान के विषयों से है । बुद्धिपूर्वक से प्राप्त कर्म स्थानों का विस्तृत वर्णन किया है जिन पर साधक को करना वित्त लगाना चाहिए, परन्तु इनकी संख्या अधिक भी हो सकती है । यह कर्मस्थानों की बुद्धि पर निर्भर रहता है कि वह अपने विषय की वित्तवृत्ति के अनुसार उचित कर्मस्थान की व्याख्या की ।

शालीन कर्मस्थानों की सूची—

रत्न वसिष्ठ (वसिष्ठ), रत्न अगुम (अगुम), रत्न अनुसूति (अनुसूति), रत्न मन्निहार, रत्न आर्य्य एक संहा एक वसिष्ठ ।

कर्मस्थान (१-१०)—

ध्यान के विषय तो अनन्त हो सकते हैं, परन्तु विबुद्धिमग्न में ऊपर निर्दिष्ट चालीस विषयों को ही अधिक 'उपयोगी' तथा 'अनुरूप' माना गया है। 'कसिण' शब्द संस्कृत 'कृत्स्न' से निष्पन्न हुआ^१। ये विषय समग्र चित्त को अपनी ओर आकृष्ट करते हैं। इनकी ओर लगने से चित्त का सम्पूर्ण अंश (कृत्स्न) विषयाकाराकारित हो जाता है। इसी हेतु इन्हें 'कसिण' संज्ञा प्राप्त है। इनकी मल्या दस हैं—पृथ्वी कृत्स्न (पठवी कसिण), जल, तेज, वायु, नील, लोहित, पीत, अवदात (ओदात, सफेद), आलोक तथा परिच्छिन्नाकांश। इन विषयों पर चित्त-समाधान के निमित्त अनेक उपयोगी व्यावहारिक बातों का वर्णन किया गया है।

(१) 'पठवी' 'कसिण' के लिए मिट्टी के घने किसी पात्र को चुनना चाहिए। वह रंग-विरंग न होना चाहिए, नहीं तो चित्त पृथ्वी से हटकर उसके लक्षण की ओर आकृष्ट हो जाता है। एकान्त स्थान में चित्त को उस पात्र पर लगाना चाहिए। साथ ही साथ 'पृथ्वी' तथा उसके वाचक शब्दों का धीरे-धीरे उच्चारण करते रहना चाहिए। इस प्रक्रिया के अभ्यास से नेत्र बन्द कर देने पर उन्नी वस्तु की मूर्ति भीतर फलकने लगती है। इसका नाम है—उग्गहनिमित्त का उदय। साधक उस एकान्त स्थान से हटकर अपने निवास स्थान पर जा सकता है परन्तु उसे इस निमित्त पर ध्यान सतत लगाते रहना चाहिए।^२ इससे उसका निवारण (पाँचो घन्धन) तथा क्लेशों का नाश हो जाता है। समाधि के इस उद्योग (उपचार समाधि) से चित्त एकत्र स्थित होता है और इस दशा में वह वस्तु चित्त में पूर्ण की अपेक्षा अत्यधिक स्पष्ट तथा उज्ज्वल रूप से दृष्टिगत होने लगती है। इसे 'पटिभाग निमित्त' का जन्मना करते हैं। अब चित्त ध्यान की धूमियों में धीरे-धीरे आरोहण करता है। (२) 'आपो कसिण' में समुद्र, तालाव, नदी या वर्षा का जल ध्यान का विषय होता है। (३) 'तेजा कसिण' में दीपक की टेम (लौ) चूल्हे में जलती हुई आग या दावानल ध्यान के विषय माने जाते हैं। (४) 'वायु कसिण' में वास के सिरे, ऊख के सिरे या बाल के सिरे को हिलाने वाली वायु पर ध्यान देना होता है। (५) 'नील कसिण' में

१ विबुद्धिमग्न पृ० ८०-११४

२ विबुद्धिमग्न परिच्छेद ५ पृ० ११४-११९

भीत पुष्पों से बने हुए किसी पात्र-विशेष (जैसे डोकरी आदि) पर ध्यान करना होता है । इस डोकरी को कपड़े से इस प्रकार बन्ध देना चाहिए जिससे वह डोकरी शक्ति की मातृम पकने लगे । तब उसके चारों ओर विभिन्न रंग की बीजे रख देनी चाहिए । धातु के हृद नाला रंगों से चित को हृदकर केवल भीत रंग पर ही समाप्त चाहिए । यह 'भीत कसिप' की प्रक्रिया है । (९) पीत कसिप (३) लोहित कसिप तथा (८) आकाश कसिप (अथवा) में पीले लाल तथा ठण्डे रंग की बीजें होनी चाहिए । प्रक्रिया पूर्ववत् होती है । (६) 'आलोक कसिप' में अक्षर के ऊपर ध्यान समाप्त होता है (जैसे हस्त के किसी छिद्र से ना इलों के पत्तों के ढेर से होकर अपने बाँधे कन्द किरण या सूर्य किरण) (१०) 'परिच्छिद्राकाश कसिप' में परिच्छिद्र आकाश (जैसे हस्त के किसी छिद्र की का बड़ा ढेर) ध्यान का विषय होता है । भिन्न-भिन्न कसिपों में ऊपर विवक्षित विषयों पर ध्यान समाप्त चाहिए । इन शक्तियों का उच्चारण करते रहना चाहिए । तब उनके ऊपर चित समाहित होता है । 'पृथ्वी कसिप' के अनुसार प्रक्रिया सर्वत्र समझनी चाहिए ।

इस अष्टम—(११-२०)

अष्टम^१ कर्मस्वात में पृथक् शरीर को ध्यान का विषय विवक्षित किया गया है । हृदय में पृथक् शरीर के ध्यान से अणु की अस्तित्वता की शिक्षा लेने पर विशेष जोर दिया गया है । जब इस अष्टम शरीर का चरम अवस्था वह कुछ पृथक् शरीर है, तब चित में अभिमान के लिए स्थान बर्ती । सीम्ब की व्यवस्था से अपने चित को सर्वोत्तम करने की आवश्यकता ही थी। पृथक् शरीर को इस अवस्था में बिन्दु प्रयोग से अष्टम कर्मस्वात द्वारा अक्षर का होता है—(११) लक्ष्मणकम्—कृता कृता शब्द, (१२) विनीतकम्—अक्षर का रंग नीला पक्ष जाता है (१३) विपुष्पकम्—पील से भरा शब्द (१४) विच्छिद्रकम्—अक्षर-अक्षर के कुछ शब्द (जैसे कोरे का पृथक् शरीर) (१५) विषयवितकम्—अक्षर या विचारों से विष्म-मिष्म शब्द (१६) विषयवितकम्—विच्छेद हुए अक्षर का शब्द (१७) इतविषयवितकम्—अक्षर का शब्द विष्म-मिष्म अक्षराला शब्द (१८) लोहितकम्—गुण से उपर-उपर अक्षर

हुआ शव; (१६) पुलुवकम्—कीड़ों से भरा हुआ शव, (२०) अट्टिकम्—शव की ठठरी।

बुद्धघोष ने शव के स्थान, आदि के विषय में भी अनेक नियम बताये हैं। इन विषयों पर ध्यान देने से वह वस्तु चित्त में स्फुरित होती है (पटिभाग) क्लेशों तथा नीवरणों का नाश होता है। चित्त समाहित होता है।

दस अनुस्मृति

अनुस्मृति^१ (२१—३०)—

अब तक वर्णित कर्मस्थान वस्तुरूप हैं जिनकी बाह्य सत्ता विद्यमान है। अनुस्मृतियों में ध्येय विषय कल्पनामात्र है, बाह्य वस्तु रूप नहीं। वस्तु की प्रतीति या कल्पना पर चित्त लगाने से समाधि की अवस्था उत्पन्न होती है।

२१ बुद्धानुस्सति, (२२) धम्मनुस्सति, (२३) संघानुस्सति, (२४) शीलानुस्सति, (२५) चागानुस्सति, (२६) देवतानुस्सति। इन अनुस्मृतियों में ब्रम्हा बुद्ध, धर्म, सघ के गुणों पर और शील त्याग तथा देवता (देवलोक में जन्म लेने के उपाय) की भावना पर चित्त लगाना होता है।

(२७) मरणसति—शव को देखकर मरण की भावना पर चित्त को लगाना, जिससे चित्त में जगत् की अनित्यता का भाव उत्पन्न हो जाता है।

(२८) कायगता-सति—(कायगतानुस्मृति) साधक को शरीर के नाना प्रकार के मल से मिश्रित अङ्ग-प्रत्यङ्गों की भावना पर चित्त लगाना चाहिए। मानव शरीर क्या है? अनेक प्रकार के मल मूत्रादि का सङ्घातमात्र वही ही है। वही भावना इस कर्मस्थान का विषय है।

(२९) आनापानानुसति—(प्राणायाम)—इस अनुस्मृति का वर्णन दीघनिकाय में 'अनुसति' के नाम से विशेष रूप से मिलता है। एकान्त स्थान में बैठकर आश्वास और प्रश्वास पर ध्यान देना चाहिये। आश्वास नाभि से आरम्भ होता है, हृदय से होकर जाता है तथा नासिकाग्र से वह बाहर निकलता है। इस प्रकार उसका आदि, मध्य तथा अन्त तीनों है। आश्वास तथा प्रश्वास के नियमन करने से चित्त में शान्ति का उदय होता है। बुद्धघोष ने प्राणायाम के विषय में अनेक ज्ञातव्य विषयों का निर्देश किया है।

(३०) उपसमानुस्सति—अर्थात् उपशम्य क्य विचार, पर ध्यान + चार महाविहार—

चार महाविहारों^१ के नाम हैं मैत्थ (मैत्री), कल्ला सुविता तथा उपेक्षा (उपेक्षा) । इनकी 'महाविहार' संज्ञा सार्थक है क्योंकि इन मानवार्थों का प्रत्यक्ष प्रयत्न में बन्म होता तथा उस लोक की आनन्दमय वस्तुओं का उपभोग करना है । सर्वत्र पद्यवृत्ति में इन चारों मानवार्थों के सम्बन्ध से चित्त की एकवृत्त को उत्पन्न होता वतलया है । इष्टजन में मैत्री वृत्तियों में कल्ला, दुष्प्रवृत्ता व्यक्तियों में सुविता तथा अपुष्प्यारमाओं में उपेक्षा का भाव रक्षना चाहिए । बुद्धधर्म में भी इन मानवार्थों पर चित्त को समाहित करने का उपदेश है । (३१) मैत्ता भावना प्रवृत्ता अपने ही ऊपर करनी चाहिए । अपने कल्याण की भावना पहले रखनी चाहिए, अन्तर अपने पुत्र तथा अन्य सम्बन्धियों की । पीछे अपने शत्रुओं के ऊपर भी मैत्री का भावना करनी चाहिये । स्व धीर, पर का सीमाविमर्ह, करक विद्यन्त भाववश होता है । इसी तरह वृत्तित व्यक्तियों पर (३२) कल्ला, दुष्प्रवृत्ताओं पर (३३) सुविता तथा अपुष्प्यारमाओं पर (३४) उपेक्षा की भावना करनी चाहिए ।

चार आकल्प^२—अब तक वर्णित कर्मस्वात आचरण से कर्मवृत्त में से होते हैं । इसके नाम के लोक अल्प लोक में जाने के सिद्धि^३ इन चार आकल्प कर्मस्वात आचरण होते हैं ।—

(३५) आकासाण्णायतन—(= अनन्त आकाशावस्थाने) अस्ति^४ में वैश्व परिच्छिन्न आकाश पर ध्यान देने का विचार है, पर इस कबीन कर्मस्वात में अनन्त आकाश पर चित्त लगाया चाहिये । इससे परम ध्यान का उद्भव होता है ।

(३६) पिण्डमाण्णायतन (= अनन्त पिण्डमावस्थाने) पूर्व कर्मस्वात में देश की भावना करनी चाहती है । अनन्त आकाश की कल्पना के साथ कुछ न कुछ वैश्व सम्बन्ध बना रहता है । अब साधक को आकाश के विज्ञान के ऊपर चित्त समाहित करना आवश्यक है । इससे पञ्च ध्यान का उद्भव होता है ।

(३७) आकिञ्ज्जायतन (= नास्ति किञ्चन + आयतन) विज्ञान को भी चित्त से दूर कर देना चाहिए, केवल विज्ञान के अभाव पर ही ध्यान देना आवश्यक है, जिससे विज्ञान की शून्य भावना जागरित होती है । इससे सप्तम ध्यान का उदय होता है ।

(३८) नैवसंज्ञानासञ्जायतन (= नैव सज्ञा + न असज्ञा + आयतन) पूर्व ध्यान में चार स्कन्धों के ज्ञान (सज्ञा) से साधक मुक्त हो जाता है परन्तु अत्यन्त सूक्ष्म संस्कारों का ज्ञान अभी तक बना ही रहता है । वह साधारण वस्तुओं को नहीं जान सकता, परन्तु अत्यन्त सूक्ष्म ज्ञान से विरहित नहीं होता । अभाव से भी बढकर चलवती कल्पना 'सज्ञा' हैं । आकिञ्ज्जायतन को अतिक्रमण कर साधक आरूप कर्मस्थानों में अन्तिम कर्म स्थान को प्राप्त करता है ।

उस आयतन के स्वरूप को बुद्धघोष ने दो उपमाओं के सहारे बड़ी सुन्दरता से दिखलाया है^१ । (१) किसी समाधेर ने एक वर्तन को तेल से चुपड़ रखा था । यवागू के पीने के समय स्थविर (गुरु) ने उस वर्तन को माँगा । सामनेर ने कहा—भन्ते, वर्तन में तेल है । गुरु ने कहा—तेल लाओ, उसे मैं घोंस की नली नली में उडेल दूँगा । शिष्य ने कहा—इतना तेल नहीं है कि घोंस की नली में उडेल कर रखा जाय । तेल यवागू को दूषित करने में समर्थ है, अतः उसकी सत्ता है । परन्तु नली के भरने में असमर्थ होने से वह नहीं है । इसी प्रकार सज्ञा (ज्ञान) सज्ञा के पटुकार्य करने में असमर्थ है । अतः वह सज्ञा नहीं है । परन्तु वह सूक्ष्मरूप से, संस्कार रूप से विद्यमान है, अतः वह 'असज्ञा' भी नहीं है (२) कोई गुरु कहीं जा रहा था । शिष्य ने कहा—रास्ते में थोड़ा जल दीखता है । जूता निकाल लीजिये । गुरु ने कहा—यदि जल है, तो मेरी घोंती (स्नानशाटिका) निकालो स्नान कर लूँ । शिष्य ने कहा—भन्ते, नहाने के लिए नहीं है । यहाँ जल जूते को भिगा देने मात्र के लिए है । परन्तु स्नानकार्य के लिए जल नहीं है । इसी तरह संज्ञा सज्ञाकार्य में असमर्थ है, परन्तु संस्कार के शेष होने से वह सूक्ष्मरूप से वर्तमान है, अतः वह 'असज्ञा' नहीं है । इस विचित्र नामकरण का यही रहस्य है ।

अन्तिम दो कर्मस्थान हैं—(१) आहारे पटिकूल सज्ञा, (२) चतुर्धातु वव त्यागस्स भावना ।

(३६) संज्ञा^१—आहारे प्रतिकूलता का बर्णन मोक्षन ॥ वृथा । मोक्षन से सम्बन्ध गुराहियों पर व्याप्त होता चाहिए । मोक्षन के लिए बुर बुर बातें, मोक्षन के न पचने से अनेक गुराहियाँ आदि बातों पर व्याप्त होने से छात्रक का चित्त प्रवृत्त मोक्षन की तुल्यसे निवृत्त होता है और पीछे सब प्रकार की तुल्यता से ।

(३७) पयस्वान^२—वर्तुषाशुष्यवस्थान मानव का बर्णन शरीर के चारों भागों का विचार करना । शरीर चारों महामूर्तों से बना हुआ है । इन मूर्तों के स्वरूप पर विचार करने से स्पष्ट प्रतीत होती लगता है कि वह बाबा कामवासों का केन्द्रमूर्त सुन्दर शरीर अथवा (भौतिक) अम्लोष्ण (अर्वागीय), शुष्क (स्वस्महीय), तथा विरल (उत्तरीय) है । 'सब शुष्क' की उत्पत्ति अम्ल के लिए इस व्यवस्था का विद्युन्त उपयोग है । वह शरीर शुष्क है तथा उत्तम अम्ल के समस्त पदार्थ भी शुष्क हैं ।

समाधि को सीखने के लिये मित्र को प्रवृत्त योग्य गुरु (कल्याण मित्र) को जान निकलना विद्युन्त आवश्यक है^३ । कल्याणमित्र वह होना चाहिये जिसने स्वयं उत्तम ज्ञान का अभ्यास कर लिया हो संसार के तत्त्वों के गुरु प्रति जिसकी आन्तरिक दृष्टि व्यक्त हो और जिसने समस्त मर्तों (जन्तुओं) को बुर कर आईय पद को प्राप्त कर लिया हो । यदि ऐसा आईय न मिले तब उसे ज्ञान से निम्नस्थित प्रकार के योग्य गुरुओं को प्राप्त करना चाहिये—अनायासी, सङ्कटापामी, सौख्यपथ पालाम्बासी, दृढकर्म त्रिपिण्डों के ज्ञाता अदृष्टकर्म के छात्र एक ही निश्चय का ज्ञाता तथा चित्त को बरा में रखने वाला कोई भी पुरुष (ज्ञानी) ।

१ विमुक्ति मय्ये पृ २३४-२३८ ।

२ वही पृ २३८-२५३ ।

३ कल्याणमित्र के गुणों का वर्णन करते समय गुरुबीज से इस यात्रा को उत्पन्न किया है ।

द्वितीय गुरु आश्वीयो वत्स व वचनवचनमो ।

गम्भीरक कर्ष कण ना वदन्ते विबोधने ॥

(बाह्यतर निश्चय ५१६, वि म पृ २१)

साधक^१ को अपने कल्याणमित्र का परम भक्त और आर्क्षकारी होना चाहिए। अपने योगाभ्यास के लिए अनुरूप विहार पसन्द करना चाहिए जिसमें साधक को अपने गुरु के साथ निवास करना चाहिए। इसके अभाव में अन्य उचित स्थान की व्यवस्था की गई है। साधक भिक्षु के लिए अनुरूप समय मध्याह्न भोजन के उपरान्त का समय है। साधक की मानसिक प्रवृत्तियों पर बड़ा जोर दिया गया है। मानस प्रवृत्ति के अनुरूप ही कल्याणमित्र को अपने शिष्य के लिए कर्मस्थान की व्यवस्था करनी चाहिए। मानस प्रवृत्तियों नाना प्रकार की हैं, परन्तु बुद्धघोष ने छ प्रवृत्तियों को प्रधानता दी है—राग, द्वेष, मोह, श्रद्धा, बुद्धि और वितर्क। इन प्रवृत्तियों का पता साधक के भ्रमण (इरियापथ), क्रिया (किच्चा), भोजन, आदिसे भली भाँति लगाया जा सकता है। बुद्धघोष ने शिष्य की प्रवृत्ति के अनुसार उसके लिए कर्मस्थानों का इस प्रकार निर्देश किया है—

राग चरित के लिए—दस अशुभ तथा कायगता सति।

द्वेष चरित—चार ब्रह्मविहार तथा चार वर्ण (वर्ण कसिण)

मोह और वितर्क—आनापान सति (प्राणायाम)

श्रद्धा चरित—६ प्रकार की पहली अनुस्मृतियों

बुद्धि चरित—मरणसति, उपसमानुस्सति, चतुर्घातुववधान तथा आहारे पटिकूल सञ्जा।

यह शिक्षा व्यावहारिक दृष्टि से बड़ी उपादेय है। इस प्रकार बुद्धमत की योगप्रक्रिया में चित्तानुसन्धान के विषयों को महत्त्वपूर्ण स्थान प्रदान किया गया है।

(ग) समाधि की भूमियां

(१) उपचार—

ध्यानयोग की प्राप्ति एक दिन के क्षणिक प्रयास का फल नहीं है, अपि तु वह अनेक वर्षों के तीव्र अध्यवसाय का मंगलमय परिणाम है। अपनी स्वाभाविक प्रवृत्तियों के अनुरूप किसी भी निमित्त (वस्तु) को पसन्द कर चित्त के लगाने का प्रयत्न प्रथमतः साधक को करना पड़ता है। इसकी संज्ञा है 'परिकर्म भावना' चित्त के अनुसन्धान से वही वस्तु चित्त में प्रतिविम्बित होने लगती है—जिसका

१ साधक की पहचान तथा चर्या के विस्तारपूर्वक विवेचन के लिये देखिये।

मान है अमहमिमित्त का उदय । वस्तु के साथ उसके लक्षण (जैसे छ छायाही
आदि) भी अनुस्यूत रहते हैं । अतः वस्तु को उसके लक्षण से ग्रहण करके
पकड़ा है—इसी को कहते हैं उपधार—मात्रता । इस उद्योग से वह वस्तु उसी
प्रकार मेरों के सामने भीतर स्फुटित होने लगती है जिस प्रकार वह बाहर स्थिति
होती है । इसकी समझ है परमात्ममिमित्त का बोध । परन्तु अभी तक चित्त
में वस्तु को विभक्त नहीं आती । इस दशा में चित्त एक मात्रक के समान होता
है या अपने पैरों पर खड़ा नहीं हो सकता । उपाय करता है पर गिर पकड़ा है^१ ।
(२) अप्यना—

इस भूमि में चित्त में दृष्टा जाती है । जिस प्रकार कुछ अपने पैरों पर
खड़ा ॥ गया हो सकता है उसी प्रकार इस दशा में चित्त वस्तु का अनुसन्धान
दृष्टा से करता है । अप्यना शब्द 'अप्य' का वाली प्रतिनिधि है । 'अप्य' का
अर्थ है अपने का अपित कर देना, चित्त अपने को निष्प के लिए अपित कर
देता है । वह निष्प का पूरे दिग्ग का उत्तर एकाग्र से ग्रहण करता है । परन्तु
आपक का अपने अनुग्रह में क का अधिक उत्साह दिखाना चाहिए और
अधिक आत्म्य रहना चाहिए । इस अवस्था में चित्त की अवधानता निरोपण
में प्राप्त होती है ।

हीनवादी ग्रन्थों में सम्राट्ट के प्रसङ्ग में बार प्रचार के प्यालों का बल
अप्यना होता है । लीकनिशय के अनेक गुणों में (जमे अममममल गुण) तथा
यत्न में जारी प्यालों के स्वरूप का विचार निषेध दिया है । इसी का अन्वय
लेकर बुद्धपाणि ने शिगुदिमार्ग में इस नियम का वृत्त कहाकर दिया है^२ । प्रथम
प्याम में दिग्ग दिया है, अर्थात् तथा तथा एकाग्र—इस चित्त निरापितों की
प्रधानता होती है । विशेष प्याम में चित्त तथा विचार का गर्व का विन्यास कर
देने पर अर्थात् अथ तथा एकाग्र की प्रधानता रहती है । दूसरे प्याम में अर्थात्
का अर्थ होती है अथ तथा अथ तथा एकाग्र का अर्थ अथ रहता है । अन्तर्
प्याम में गुण की प्रधानता की दृष्टा कर देना तथा एकाग्र का ही प्रधानता रहता

है। इस प्रकार इन ध्यानों में साधक स्थूलता तथा वहिरङ्गता से आरम्भ कर सूक्ष्मता तथा अन्तरङ्गता में प्रविष्ट हो जाता है।

समाधि के विषय में चित्त का प्रथम प्रवेश वितर्क कहलाता है तथा उस विषय में चित्त का अनुमज्जन करना 'विचार' है। इससे चित्त में जो आनन्द उत्पन्न होता है इसे 'प्रीति' कहते हैं। मानस आह्लाद के अनन्तर शरीर में एक प्रकार के समाधान या शान्ति का भाव उदय लेता है इसकी सहा 'सुख' है। विषय में चित्त का विलकुल समाहित हो जाना जिससे वह किसी अन्य विषय की ओर भटक कर भी न जाय 'एकाग्रता' कहलाता है। इन्हीं पाँचों के उदय और हास के कारण ध्यान के चार प्रभेद बुद्धधर्म में स्वीकृत किये गये हैं।

वितर्क तथा विचार का भेद स्पष्ट है। चित्त को किसी विषय में समाहित करने के समय उस विषय में चित्त का जो प्रथम प्रवेश होता है, वह तो 'वितर्क' हुआ। परन्तु आगे बढ़ने पर उस विषय में चित्त का निमग्न होना 'विचार' शब्द के द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है। बुद्धघोष ने इनके भेद को दो रोचक उदाहरणों के सहारे समझाया है। आकाश में उड़ने से पहले पक्षी अपने पंखों का समतोलन करता है और कई क्षणों तक अपने पंखों के सहारे आकाश में स्थित रहता है। इसकी समता 'वितर्क' से दी गई है। अनन्तर वह अपने पंखों को हिलाकर, उनमें गति पैदा कर, आकाश में उड़ने लगता है। यह क्रिया 'विचार' का प्रतीक है। अथवा किसी गन्दे पात्र को एक हाथ से पकड़ने तथा उसे दूसरे हाथ से साफ सुथरा करने की क्रियाओं में जो अन्तर है वही अन्तर वितर्क तथा विचारों में है। इसी प्रकार प्रीति तथा सुख की भावना में भी स्फुटतर पार्थक्य है। चित्तसमाधान से जो मानसिक आह्लाद उत्पन्न होता है उसे 'प्रीति' कहते हैं। अनन्तर इस भाव का प्रभाव शरीर पर पड़ता है। शरीर की व्युत्थित दशा की वैचैनी जाती रहती है। अब पूरे शरीर के ऊपर स्थिरता तथा शान्ति के भाव का उदय होता है, इसे ही 'सुख' कहते हैं। प्रीति मानसिक आनन्द है और सुख शारीरिक समाधान या स्थिरता। इसके अनन्तर चित्त विषय के साथ अपना सामञ्जस्य स्थापित कर लेता है इसे ही 'एकाग्रता' कहते हैं। इन पाँचों की प्रधानता प्रथमध्यान रहने पर प्रथम ध्यान उत्पन्न होता है। इसके स्वरूप बतलाते समय तथागत ने कहा है—जिस प्रकार नाई या उसका शिष्य

अंगों के बाह्य में स्नानपूर्व को बाह्यपर बोझा बल से छोड़े जिससे वह स्नानपूर्व को पिण्डों सेव से अनुपगत, भीतर-बाहर सेव से भ्यात हो जाय किन्तु सेव न हुये । वही प्रकार प्रथम भ्यात में सावक अपने शरीर की विवेक से उत्पन्न प्रीति-मुक्त से मिश्रित है । बाह्य और भ्यात करता है जिससे उसके शरीर का कोई भी अंग इस प्रीति-मुक्त से अभ्यात नहीं रहता । ~ 13

द्वितीय भ्यात में विचित्र तथा विचार का समाव रहता है । इस समय भ्यात का प्रवृत्तता रहती है । प्रीति, मुक्त तथा एकमता के भ्यात की प्रवृत्तता रहती है । इस भ्यात की रूपमा उस गम्भीर तथा भीतर में पानी के सौतेले द्वितीय वाले कलाशय से ही भरी है जिसमें किसी भी दिशा से पानी जाने का उस्ता नहीं है, वहाँ की बाह्य भी उसमें नहीं गिरती है प्रत्युत उसे भीतर की बलबारा फूटकर सोलस काय से भर देती है । इस प्रकार भीतरी प्रसाद तथा चित्त की एकमता के कारण समाविचन्य प्रीति-मुक्त सावक के शरीर को भीतर से ही अभ्यासित कर देता है ।

तृतीयभ्यात में केवल मुक्त और एकमता की ही प्रवृत्तता बनी रहती है । इस भ्यात में तीन वाच्य-वृत्तियों उचित होती है—(१) उपेक्षा—य तो प्रीति से ही चित्त में कोई विशेष उत्पन्न होता है और न चित्त से । चित्त इस तृतीयभ्यात भावों की उपेक्षा कर समता का अनुभव करता है । (२) स्मृति—उस द्वितीय भ्यात के समय होने वाली वृत्तियों की स्मृति बनी रहती है । (३) मुक्तविहारी—सावक के चित्त में मुक्त की मानना विशेष नहीं उत्पन्न करती । भ्यात से उसके शरीर में निमित्त शान्ति तथा समता का बल होता है । इस भ्यात की समता के लिए परमसुखाय का उद्गम दिया जाता है । जिस प्रकार कमल-समुदाय में कोई कोई नीलकण्ठ एककमल वा रक्त कमल बल में उत्पन्न होकर बल में ही नये जिससे उसका समस्त शरीर सोलस बल से भ्यात हो जाय वही प्रकार तृतीय भ्यात में मिथु का शरीर प्रीति-मुक्त से भ्यात रहता है ।

चतुर्थभ्यात में शारीरिक मुक्त का मुक्त का चर्चका स्नान मलदिक मुक्त का मुक्त का भ्यात, एग-द्वेष से विरह उपेक्षा द्वारा स्मृतिपरिहृति—इन चार विरोध

ताश्रों का जन्म होता है । यह ध्यान पूर्व तीन ध्यानों का परिणाम चतुर्थध्यान रूप है । इस ध्यान में साधक अपने शरीर को शुद्धचित्त से निर्मल बनाकर बैठता है । जिस प्रकार उजले कपड़े से शिर तक ढाँक कर बैठने वाले पुरुष के शरीर का कोई भी भाग उजले कपड़े से वे-ढका नहीं रहता, वसी प्रकार साधक के शरीर का कोई भी भाग शुद्धचित्त से अव्याप्त नहीं रहता । ध्यान की यही पराकाष्ठा मानी गई है^१ । आरूप्य कर्मस्थानों के अभ्यास से इनसे बढ़कर अन्य चार ध्यानों का जन्म होता है जिन्हें 'समापत्तिः' कहते हैं^२ ।



२१
ही है ।

-
- १ इन दृष्टान्तों के लिए द्रष्टव्य-सामञ्जस्यसुत (दीर्घनिकाय पृ० २८-२९)
 २. किसी-किसी के मत में ध्यानों की सङ्ख्या पाँच है । इस पक्ष में द्वितीयध्यान को दो भागों में बाँटकर पाँच की संख्या-पूर्ति की जाती है । 'इति य चतुष्कनये दुतिय, त द्विधा भिन्दित्वा पंचकनये दुतियन्येव ततियश्च होति । यानि च तत्थ ततियचतुत्थानि तानि चतुत्थपञ्चमानि होन्ति पठमं पठममेवाति ॥'

बाइसवाँ परिच्छेद

बुद्धतन्त्र

(क) तन्त्र का सामान्य परिचय

मानव सभ्यता के उदय के साथ-साथ मन्त्र-तन्त्र का उदय होता है। अतः उनकी प्राचीनता उतनी ही अधिक है—जितनी मानव सस्कृति की। इस विशाल विश्व में जगद्विद्यन्ता की अद्भुत शक्तियाँ क्रियाशील हैं। भिन्न-भिन्न देवता, उसी शक्ति के प्रतीकमात्र हैं। जगद्व्यापार में इन शक्तियों का उपयोग नाना प्रकार से है। इन्हीं देवताओं की अनुकम्पा प्राप्त करने के लिए मन्त्र का उपयोग है। जिस फल की उपलब्धि के लिए मनुष्य को अभ्रान्त परिश्रम करना पड़ता है, वही फल देवी-कृपा से, अल्प प्रयास में ही सुलभ हो जाता है। मनुष्य सदा से ही सिद्धि पाने के लिए किसी सरल मार्ग की खोज में लगा रहता है। उसे विश्वास है कि कुछ ऐसे सरल उपाय हैं जिनकी सहायता से देवी शक्तियों को अपने वश में रखकर अपना भौतिक कल्याण तथा पारलौकिक सुख सम्पादन किया जा सकता है। मन्त्र-तन्त्रों का प्रयोग ऐसा ही सरल मार्ग है। यह बात केवल भारतवर्ष के लिए चरितार्थ नहीं होती, प्रत्युत अन्य देशों में भी प्राचीनकाल में इस विषय की पर्याप्त चर्चा थी। भारत में तन्त्र के अध्ययन और अध्यापन की ओर प्राचीनकाल से विद्वानों की दृष्टि आकृष्ट रही है। यह विषय नितान्त रहस्यपूर्ण है। तन्त्र-मन्त्र की शिक्षा योग्य गुरु के द्वारा उपयुक्त शिष्य को दी जा सकती है। इसके गुप्त रखने का प्रधान उद्देश्य यही है कि सर्वसाधारण जो इसके रहस्य से अनभिज्ञ हों इसका प्रयोग न करें, अन्यथा लाभ की अपेक्षा हानि होने की ही अधिक सम्भावना है।

तान्त्रिक साधना नितान्त रहस्यपूर्ण है। अनधिकारी की इसका रहस्य नहीं बतलाया जा सकता। यही कारण है कि शिक्षित लोगों में भी तन्त्र के विषय में

अनेक धारणाएँ फैली हुई हैं। तन्त्रों की उदात्त भावनाएँ तथा

‘तन्त्र’ विशुद्ध आचारपद्धति के अज्ञान का ही यह कुत्सित परिणाम है।

शब्द का तन्त्र शब्द की व्युत्पत्ति तन् धातु (विस्तार) तनु-विस्तारे—से

अर्थ ण्प्रत्यय से हुई है। अतः इसका व्युत्पत्तिगम्य अर्थ है वह

शास्त्र, जिसके द्वारा ज्ञान विस्तार किया जाता है? शैव सिद्धान्त

१ तन्यते विस्तार्यते ज्ञानमनेनेति तन्त्रम् । (काशिका)

के 'अधिक आयम' में तन्त्र शास्त्रों को तन्त्र बतलाया गया है जो तन्त्र और मन्त्र से कुछ अधिक-अर्थों का विस्तार करते हैं तथा उच्च ज्ञान के द्वारा साधकों का प्राप्ति करते हैं^१। इस प्रकार तन्त्र का व्यापक अर्थ शास्त्र, छिन्ताम्त, अनुष्ठान विध्य आदि है। इसीप्रकार शास्त्रार्थान्त्र में सांख्य को तन्त्र नाम से अभिविष्ट किया है^२। महाभारत में भी ग्याय वर्मशास्त्र योगशास्त्र आदि के विषये तन्त्र का प्रयोग उपलब्ध होता है। परन्तु तन्त्र का प्रयोग संमित अर्थ में किया गया है। वेद के स्वरूप कुछ कर्म आदि का जिसमें विद्युत्त किया गया हो तद्विषयक मन्त्रों का उद्धार किया गया हो उन मन्त्रों को मन्त्र में संश्लेषित कर वेदों का अर्थ उन उपासना के पाँचो अङ्ग—पञ्च, पञ्चति, कल्प सहस्रनाम और स्तोत्र—कल्पित रूप से विख्याते गये हैं उन मन्त्रों को तन्त्र कहते हैं। गणेश-तन्त्र के अनुसार सृष्टि, प्रलय, वैराग्यन सर्वसाधन पुराकरण यदुर्ध्वपञ्चक (शक्ति, कर्माकरण, स्वप्न, विष्णु, ब्रह्मण तथा मारुत) और व्याकरोम—इन सात तन्त्रों का कुछ मन्त्रों को आयम^३ कहते हैं। तन्त्रों का ही वृद्धा नाम आयम है। अन्त और संस्कृति निषमामम-मूलक है। नियम से अभिप्राय वेद से है तथा आयम का अर्थ तन्त्र है। जिस प्रकार भारतीय सम्प्रदाय वैदिक ज्ञान को अभिहित कर प्रकट होती है उसी प्रकार वह अपनी प्रतिष्ठा के विषये तन्त्रों पर भी अभिहित है।

तन्त्रों की विशेषता क्या है। वैदिक मन्त्रों में विविध ज्ञान का विवर्तन रूप या निवर्तनप्रकार आचार्यों का वर्णन आयमों का मुख्य नियम है। वेद तथा तन्त्र विराम तथा आयम के परस्पर सम्बन्ध को सुस्पष्टता एक विषय तन्त्रों के समझा है। तन्त्र का प्रकार के होते हैं। (क) वेदमुद्धृत तथा मेव (ख) वेदवाक्य। कतिपय तन्त्रों तथा आचार्यों का मूल-स्रोत वेद से ही प्रभावित होता है। पाञ्चरात्र तथा तथा शैवायम के कतिपय

१ तमोति विपुलावर्णन तत्त्वम त्रयमभिविष्टम् ।

प्राग्वत् कुर्वते यस्मान् तन्त्रमित्यभिधीयते ॥ (क) भा ()

२ स्पृष्टिष्व तन्त्राख्या परमविष्णोः ॥ (अ सू २।१।१ पर शा भा)

३ सृष्टिष्व प्रत्ययधैव, वेदतन्त्रा यवार्थम् ।

साधनं वेद सर्वेषां पुराणरत्नमेव ॥

यदुर्ध्वपञ्चकं वेद व्याकरोमपञ्चकम् । सप्तमिर्धैवैर्जुष्टमायमं तद्विपुलाः ॥

सिद्धान्त वेदमूलक अवश्य हैं तथापि प्राचीन ग्रन्थों में इन्हें वेद-वाक्य ही माना गया है। शाक्तों के सप्तविध आचारों में से जनसाधारण केवल एक ही आचार—वामाचार—से परिचय रखता है और वह भी उसके तामसिक रूप से ही। तामसिक वामाचारियों की घृणित पूजापद्धति के कारण पूरा का पूरा शाक्तागम घृणित, हेय तथा अवैदिक ठहराया जाता है। परन्तु समीक्षकों के लिये इस बात पर जोर देने की आवश्यकता नहीं कि इन शाक्ततन्त्रों की भी महती सख्या वेदानुकूल है। तन्त्रधर्म अद्वैतवाद का साधन मार्ग है। उच्चकोटि के साधकों की साधना में अद्वैतवाद सदा अनुस्यूत रहता है। सच्चे शाक्त की यही धारणा रहती है कि मैं स्वयं देवी रूप हूँ, मैं अपने इष्ट देवता से भिन्न नहीं हूँ। मैं शोकहीन माझात ब्रह्मरूप हूँ, नित्य, मुक्त तथा सच्चिदानन्द रूप में ही हूँ —

अहं देवी न चान्योऽस्मि, ब्रह्मैवाऽहं न शोकभाक्।

सच्चिदानन्दरूपोऽहं, नित्यमुक्तस्वभाववान् ॥

शाक्तों की आध्यात्मिक कल्पना के अनुसार परब्रह्म निष्कल, शिव, सर्वज्ञ, स्वयंजोति, आद्यन्तविहीन, निर्विकार तथा सच्चिदानन्द स्वरूप है और जीव एव जगत् अग्नि स्फुल्लिङ्ग की भांति उसी ब्रह्म से आविर्भूत हुए हैं^१। तन्त्रों के तन्त्र और ये सिद्धान्त नि सन्देह उपनिषन्मूलक हैं। इसी प्रकार ऋग्वेद के वेद वागामृणी^२ सूक्त (१०।१२५) में जिस शक्ति तन्त्र का प्रतिपादन है, शाक्त-तन्त्र उसी के भाष्य माने जा सकते हैं। अतः तन्त्रों का वेद-मूलक होना युक्तियुक्त है। सच तो यह है कि अत्यन्त प्राचीनकाल से साधना की दो धारायें प्रवाहित होती चली आ रही हैं। एक धारा (वैदिक धारा) सर्वसाधारण के लिये प्रकट रूप से सिद्धान्तों का प्रतिपादन करती है और दूसरी धारा (तान्त्रिक धारा) सुने हुए अधिकारियों के लिये गुप्त साधना का उपदेश देती है। एक वाक्य है, तो दूसरी आभ्यन्तरिक, पहली प्रकट है तो दूसरी गुह्य। परन्तु दोनों धारायें प्रत्येक काल में साथ-साथ विद्यमान रही हैं। इसीलिये जिस काल में वैदिक यज्ञ-यागों का चोलवाला था उस समय भी तान्त्रिक उपासना अज्ञात न थी तथा

१ कुलार्णव तन्त्र १।६-१०

२ अहं रुद्रेभिर्वसुभिश्चराम्यहमादित्यैरुत विश्वदेवैः ।

एतत् तान्त्रिकतन्त्रेण विज्ञाप्यते ॥

अज्ञानान्तर में जब तात्त्विक पूर्य का विशेष प्रयत्न हुआ तब समस्त भी वैदिक कर्मकाण्ड विस्तृति के गर्भ में निहित नहीं हुआ। वैदिक तथा तात्त्विक पूर्य की समझबूझता का परिणाम हमें उपनिषदों के अध्ययन से स्पष्ट मिलता है। उपनिषदों में वर्णित विभिन्न विचारों की व्यापार-मिति तात्त्विक प्रतीत होती है। इन्द्रावर्य्य उपनिषद् (१।२) तथा छान्दोग्य उप (५।८) में वर्णित पञ्चाग्नि विद्या के प्रसङ्ग में 'बोध वाच यीत्यामाभिः' आदि शब्द का यही स्वारस्य है। मनुष्या का भी यही रहस्य है। 'सूर्य की कर्मागुण हरिमर्मा मनुष्याग्निर्वा' है वह आदेश मनुष्य है, महा ही पुण्य है। तबसे विद्वत्तने कहे समस्त की राज्य बाण्य देवता क्षेत्र उपभोग करते हैं—पञ्चम समस्त के इस वर्णन में जिन गुण आदेशों को मनुष्य कहतावा गया है वे अचरबोध बोधनीय तात्त्विक आदेशों से भिन्न नहीं हैं। अतः वैदिकी पूर्य के क्षेत्र में तात्त्विक प्रवृत्ति के अस्तित्व की कल्पना करना कमजोरी निराधार नहीं है। जो क्षेत्र तात्त्विक अपास्तता को सम्मरतीय तथा अर्थात्तय समझते हैं उन्हें पूर्वोक्त निराल पर समीर रीति से विचार करना चाहिये^१। भारतीय उनको की कर्पात आरत में ही हुई। वे जिनकी 'अमरत्य' अकस्मात के चिकने नहीं हैं जिन्हें भारतीयों ने उपभोगी समझकर अपने कार्य में अयोग्य करवा प्रारम्भ कर दिया हो। अतः के रहस्य को जानने वाले विद्वानों के सामने इस विषय के विशेष स्वीकरण की आवश्यकता नहीं है।

तात्त्विक मत की यह विशेषता है कि वह अन्तर्गत की बोधता के अतुल्य अपास्तन का निबन्ध करतावा है। राज्य मत तीन भाग तथा छत व्यापार को व्यापार करता है। भाग मानसिक व्यवस्था है और व्यापार है भाग और बाह्यव्यवस्था। वस्तुभाव, वीरभाव तथा दिव्यभाव—ये तीन भाग हैं। व्यापार वेदाचार, वेदवाच्य रीतिचार, इतिहासचार, वामाचार, सिद्धान्त-चार तथा कीलाचार—ये छत व्यापार पूर्वोक्त तीन भागों के

१ बोध वाच यीत्यामाभिस्तस्या अपस्त एव समिष्टपुण्यमन्त्रनते य यूयो मोहि-
र्धिर्वदन्त करोति वैज्जराय अभिवन्धा विस्तृतिज्ञा। तस्मिन्नेतस्मिन्मयी देवो रते
तुहति तस्या आहुतेर्यर्ग-सम्पत्तिः ॥

२ वा विमलताय न्यायाय—ऐन इन्द्रोदयान > दि बुद्धि इत्येतिज्ञ
पृ ४१-४४।

सम्बद्ध हैं। जिन जीवों में अविद्या के आवरण के कारण अद्वैतज्ञान का लेशमात्र भी उदय नहीं हुआ है, उनकी मानसिक प्रवृत्ति पशुभाव कहलाती है। क्योंकि पशु के समान ये भी अज्ञान रज्जु के द्वारा ससार से बंधे रहते हैं। जो मनुष्य अद्वैतज्ञान रूपी अमृत हृद की कणिका का भी आस्वादन कर अज्ञान रज्जु के काटने में किसी अश में समर्थ होता है वह वीर कहलाता है। इसके आगे बढ़ने वाला साधक दिव्य कहलाता है। दिव्यभाव की कसौटी है द्वैतभाव को दूर कर उपास्य देवता की सत्ता में अपनी सत्ता खोकर अद्वैतानन्द का आस्वादन करना। इन्हीं भावों के अनुसार आचारों की व्यवस्था है। प्रथम चार आचार—वेद, वैष्णव, शैव तथा दक्षिण—पशुभाव के लिये हैं। वाम और सिद्धान्त वीरभाव के लिये और कौलाचार दिव्यभाव के साधक के लिये है। कौलाचार सब आचारों में श्रेष्ठ बतलाया जाता है। पक्का कौलमत्तावलम्बी वही है जिसे पद्म तथा चन्दन में, शत्रु तथा मित्र में, श्मशान तथा भवन में, सोना तथा तृण में तनिक भी भेद-बुद्धि नहीं रहती। ऐसी अद्वैतभावना रखना बहुत ही दुष्कर है। कौल साधना के रहस्य को न जानने के कारण लोगों में इसके विषय में अनेक भ्रान्तियाँ फैली हुई हैं। इसका कारण भी है क्योंकि कौल अपने वास्तविक रूप को कभी प्रकट नहीं होने देता। कौलों के विषय में यह लोक-प्रसिद्ध उक्ति निन्दात्मक नहीं बल्कि वस्तुतः यथार्थ है—

अन्तः शाक्ता बहिः शैवाः, सभामध्ये च वैष्णवाः ।

नानारूपधरा कौलाः, विचरन्ति महीतले ॥

पञ्चमकार का रहस्य—

कौल शब्द कुल शब्द से बना हुआ है। कुल का अर्थ है कुण्डलिनी शक्ति या 'अकुल' का अर्थ है शिव। जो व्यक्ति योग-विद्या के सहारे कुण्डलिनी का स्थान कर सहस्रार में स्थित शिव के साथ संयोग करा देता है उसे ही कौल^१

१ कर्दमे चन्दनेऽभिन्न पुत्रे शत्रौ तथा प्रिये ।

श्मशाने भवने देवि । तथैव काशने तुरौ ॥

न भेदो यस्य देवेशि । स कौल परिकीर्तित । (भावचूडामणि तन्त्र)

२ कुल शक्तिरिति प्रोक्तमकुल शिव उच्यते ।

कुलेऽकुलस्य सम्बन्ध कौलमित्यभिधीयते ॥ (स्वच्छन्द तन्त्र)

वा कुलीन^१ करते हैं। कुल—कुम्भसिन्धी शक्ति-ही कुलाचार का मूल। अमरसम्भव है। कुम्भसिन्धी के साथ जो आचार बिना जाता है उसे कुलाचार करते हैं। यह आचार मय, मांस मत्स्य हृत्ता वीर मैथुन—इन सब मन्त्रों के सम्बन्ध से अ-हित होता है। इस सब मन्त्र का रहस्य अत्यन्त गूढ़ है। उसे ठीक-ठीक जानने के कारण से ही लोगों में अनेक मन्त्र का भ्रान्ति फैली हुई है। इन पाँच लक्षणों का सम्बन्ध अन्तर्बोध से है। अन्तरमय में स्थित जो अज्ञानवृत्तमय। उससे बूने वाला जो अमृत कसी का नाम मय है^२। अन्त साधना के क्लृप्त पर जो साधक कुम्भसिन्धी तथा परम शिव के साथ सम्मिलित होने पर मत्स्य में स्थित इन्द्र से बूने कसे अमृत का पान करता है कसी को तान्त्रिक भ्रमा में मय करते हैं^३ शरीर पीने वालों को नहीं। जो साधक कुम्भ वीर पायकपी पशुमें जो इन्द्रकपी कल्प से मारता है और अपने चित्त को ब्रह्म में लीन करता है वह मांसहारी है^४। आयमचार के अनुसार जो स्वर्ग का वक्ता नहीं करता अर्थात् अपनी शक्ती का संयम रक्ता है वही सच्च मांसहारी है^५। शरीर में हवा और पित्रस्य शक्तियों को तान्त्रिक भ्रमा में रंग्य और वस्तु करते हैं। इनके बीच से सर्वदा अवहित होने वाला स्वप्न और प्रवास (निद्रावस्था) ही हो मत्स्य है। जो साधक अज्ञानमय द्वारा स्वप्न, प्रवास बन्द करके कुम्भक द्वारा कुपुम्भा मार्ग से प्राण-वायु का संयमन करता है वही शर्वा में मत्स्य-साधक मन्त्रक है^६। उत्तरप

१ कुलं शक्तिः समावृता, अकुल शिव उच्यते ।

तस्यां शक्तिं भवेद् वास्तु, स कुलीनः प्रकीर्तितः ॥ (प्रवृत्तावत उग्र)

२ व्योमपाद्वनस्वन्मृगपात्रो वरा ।

मनुष्यादी सदा प्रोक्त इतरे मनुष्यादिनाः ॥ (कुलार्थ उग्र)

३ कुम्भस्य मितनादिभ्योः सप्तै कद पराभूतम् ।

विदेद् कोपी महेष्टाभिः । सर्वं चार्थं वराजने ॥ (कोपिनी उग्र)

४ पुष्पापुष्पपरा इत्या इन्द्रकपीय वायविन् ।

परे लय नयेत्तन्म मांसहारी स मिश्रते ॥ (कुलार्थ उग्र)

५ वा शम्भान् रक्षता इवा तद्वृत्तान् रक्षताप्रिवान् ॥

सदा का मन्त्रैर् वैरी, स एव मांसहारी ॥ (आयम उग्र)

६ नयान्मुनयाम्मै मत्स्यौ द्वौ वरता चदा ।

तौ मत्स्यौ मयैर् वास्तु स भवेद् मत्स्यसाधकः ॥ (आयम उग्र)

के प्रभाव से मुक्ति होती है और बुरी सगति से बन्धन होता है। असत्संगति के मुद्रण का ही नाम मुद्रा है अर्थात् बुरी सगति को छोड़कर सत्सगति को प्राप्त करना ही मुद्रा साधन है^१। सुषुम्ना और प्राण के समागम को तान्त्रिक भाषा में मैथुन कहते हैं। स्त्री के सहवास से वीर्यपात के समय जो सुख होता है उससे करोड़ों गुना अधिक आनन्द सुषुम्ना में प्राण वायु के स्थित होने पर होता है। इसी को प्रकृत मैथुन कहते हैं^२।

इस प्रकार पञ्च मकार का आध्यात्मिक रहस्य बड़ा ही गम्भीर है। परन्तु इस तत्त्व को न जानने वाले अनेक तान्त्रिकों ने इन पञ्च मकारों को बाह्य तथा भौतिक अर्थ में ही ग्रहण किया। इससे धीरे-धीरे समाज में अनाचार का प्रचार होने लगा और लोग इसे घृणा की दृष्टि से देखने लगे। तान्त्रिकों ने इन मकारों का सांकेतिक भाषा में वर्णन किया है। इससे उनका यही अभिप्राय था कि अनधिकारी लोग—जो इस शास्त्र के गूढ़ रहस्यों को समझने में असमर्थ हैं—इसका प्रयोग कर इसे दूषित न करें। परन्तु तन्त्र शास्त्र की यह गुह्यता गुण न होकर, दोषस्वरूप बन गयी। पीछे के लोगों ने उनकी इस सांकेतिक भाषा को न समझ कर इन शब्दों का साधारण अर्थ ग्रहण किया और इसे बुरी दृष्टि से देखने लगे। यही कारण है कि आजकल तन्त्र-शास्त्र के विषय में इतनी भ्रान्ति तथा बुरी धारणा फैली हुई है। तान्त्रिक लोग कभी भी उच्छृङ्खल नहीं थे। वे जीवन में सदाचार को रतना ही महत्त्व देते थे जितना अन्य लोग। वे सात्त्विक तथा शुद्ध और पवित्र जीवन के परम पक्षपाती थे। यदि कालान्तर में तन्त्र-शास्त्र को बुद्धि की कमी अथवा भ्रान्ति से कोई दूषित समझने लगे तो उसमें उनका क्या दोष ? मेरुतन्त्र का स्पष्ट कथन है कि जो घ्राद्वेष पर-द्रव्य में अन्ध तुल्य है, परस्त्री के विषय में नपुंसक है, परनिन्दा में मूक और अपनी इन्द्रियों को वश में रखने वाला है वही इस कुलमार्ग का अधिकारी है —

१ सत्संगेन भवेत् मुक्तिरसत्संगेषु बन्धनम्।

असत्सगमुद्रण यत्तु तन्मुद्रा परिकीर्तिता ॥ (विजय तन्त्र)

२ इहापिङ्गलयो प्राणान् सुषुम्नाया प्रवर्तयेत्।

सुषुम्ना शक्तिरुद्दिष्टा जीवोऽयन्तु परं शिव ॥

तयोस्तु सगमो देवैः सुरत नाम कीर्तितम् ॥ (मेरु तन्त्र)

पञ्चम्येषु बोध्यम्, परस्त्रीषु नपु सकः ।

पराप्यादे वो गूळः, सर्पपा विजितेभिर्य ॥

तस्यैव आह्वयस्यात्र, नामे स्यात् अधिकारिता ॥

(स) बौद्ध-तन्त्र

बुद्धधर्म में मन्त्र-तन्त्र का उद्भव किस काल में हुआ ? यह एक विषय समझने
 है । इसके बुद्धधर्म के उद्योग विद्वानों ने किया है परन्तु उनमें ऐक्यत्व नहीं
 दृश्यता होता । त्रिपिटकों के आन्वय करने से प्रतीत होता है
 बुद्धधर्म में कि उपाय की मूल शिक्षा में भी मन्त्र और तन्त्र के बीच
 तन्त्र का अन्तर्निहित थे । मालुष बुद्ध के पक्षपाती होने बावजू भी स्वर्णि-
 उद्योग विद्वानों ने "अध्यायमालुष" में इस प्रकार की आलोचना करने
 का प्रारम्भ कर दिया । पीछे के आचार्यों का बुद्ध से ही तन्त्र-मन्त्र
 के प्रारम्भ होने में यह निरास है । बुद्ध को स्वयं दक्षिण (सिद्धि) में पूरा
 निश्चय का और इस प्रसङ्ग में इन्होंने बार 'इतिपाद'—अन्त (इच्छा), नील
 (प्रवच) विज (विचार) तथा विमल (परितः)—का वर्णन किया है जो
 आलोचना सिद्धियों को उत्पन्न करने में समर्थ थे । तत्पश्चात् में आन्तरिक का
 स्पष्ट कथन है कि बुद्धधर्म पारलौकिक आचार्य की उत्पत्ति में अतिमा सहायक है
 तथा लौकिक आचार्य की उत्पत्ति में भी है । इसीप्रकार बुद्ध ने स्वयं मंत्र वारण
 कादि लौकिक विषयों की शिक्षा भी है जिससे इती लोक में अन्त, आरोग्य, अन्ति
 मस्तुभ्यो की उपरमि हो सकती है । इत्यादि भी वही 'अध्यायमालुष'—जिसमें निम्न-
 निम्न विद्वानों के द्वारा उक्त वैयर्थ-निबन्ध ११२ शब्दों का संग्रह है—वर्तमान

१ शीबलिपत्र (१२ पृष्ठ) । इसमें वहाँ और ऐक्यता से बुद्ध का संवाद
 वर्णित है । कुछ ऐसी प्रतिपत्तियाँ भी पाई हैं जिसके बुद्धधर्म से हम इन आलोचना
 व्यक्तियों की अनुकम्पा या सहानुभूति हैं ।

२ शीबलिपत्र पृ १९१ (हिन्दी अनु) ।

३ अतोऽमुहविप्यतिर्बोतो निधेयतस्य न ।

उ बने उच्यते एतद् सर्वेण निबन्धो ॥ (स सं०—रत्नोक्त १४६९)

४ तदुत्तमन्त्रबोद्धविमियमात् विमिक्ता कृत्यात् ।

प्रकारोम्बविमुक्तादि उद्यमोऽपि कथते ॥ (स सं०—रत्नोक्त १४७०)

है कि बहुत से मन्त्र स्वयं बुद्ध से उत्पन्न हुए हैं। विभिन्न अवसरों पर देवताओं के अनेक मन्त्र बुद्ध ने अपने शिष्यों को घतलाये हैं। गुह्य-समाज (५ शतक) की परीक्षा घतलाती है कि तन्त्र का उदय बुद्ध से ही हुआ। तथागत ने अपने अनु-यायियों को उपदेश देते समय कहा है कि जब मैं दीपकर और कश्यप बुद्ध के रूप में उत्पन्न हुआ था, तब मैंने तान्त्रिक शिक्षा इसलिए नहीं दी कि मेरे श्रोताओं में उन शिक्षाओं के ग्रहण करने की योग्यता न थी।

‘विनयपिटक’ की दो कथाओं में अलौकिक सिद्धियों के प्रदर्शन का मनोरञ्जक वृत्त वर्णित है। राजगृह के एक सेठ ने चन्दन का बना हुआ भिक्षापात्र बहुत ही ऊँचाई पर किसी धाँस के सिरे पर बाँध दिया। अनेक तीर्थङ्कर आये, पर उसे उतारने में समर्थ नहीं हुए। तब भरद्वाज अपनी योगसिद्धि के बल पर आकाश में ऊपर उठ गए और उसे लेकर ऊपर ही ऊपर राजगृह की तीन बार प्रदक्षिणा की। जनता के आश्चर्य की सीमा न थी, पर बुद्ध को एक तुच्छ काठ के पात्र के लिए इतनी शक्ति का प्रयोग अनितान्त अनुचित जँचा और उन्होंने भरद्वाज की इसके लिए मर्त्सना की और काष्ठपात्र का प्रयोग दुष्कृत नियत किया। इसी प्रकार मगधनरेश सेनिय विम्बमार के द्वारा पुरस्कृत ‘मिण्डक’ नामक गृहस्थ के परिवार की सिद्धियों का वर्णन विनयपिटक में अन्यत्र मिलता है। इससे निष्कर्ष यही निकलता है कि तन्त्र, मन्त्र, योग, सिद्धि आदि की शिक्षा स्वयं बुद्ध से उद्भूत हुई थी। वह प्रथमतः बीजरूप में थी, अनन्तर उसका विकास हुआ।

महायान के उदय के इतिहास से हम परिचित हैं। इसका सक्षिप्त परिचय धार्मिक विकास के प्रकरण में दिया गया है। महासधिकाँ ने पहले-पहल बुद्ध के मानव व्यक्तित्व का तिरस्कार कर उन्हें मनुष्य लोक से ऊपर उठाकर दिव्य लोक में पहुँचा दिया। चेतुल्लादियों की यह स्पष्ट मान्यता थी कि बुद्ध ने इस लोक में कभी आगमन नहीं किया और न कभी उपदेश दिया^१। इस प्रकार बुद्ध की लोकोत्तर सत्ता से ही वे सन्तुष्ट न हुए, प्रत्युत उन्होंने स्पष्ट शब्दों में इस युगान्तरकारी भावना को प्रकट किया कि खास मतलब से (एकाभिप्रायेण) मैथुन का सेवन किया जा सकता है^२। ये दोनों सिद्धान्त—ऐतिहासिक बुद्ध की अस्वीकृति और विशेषावस्था में मैथुन की स्वीकृति—घोर विज्जव मचाने वाले थे। इससे सिद्ध

होता है कि बुद्ध के अनुयायियों की पहली संख्या इस बात पर विस्वास करती थी कि तत्काल अलौकिक पुरुष से तथा मैथुन का व्यापारण विरहित द्वारा में प्राप्त था। इस दृष्टि सिद्धान्त में ब्रह्मचर्य (तामिक मुखवर्ण) का बीज स्पष्टतः विहित है। 'महाभूमिमुत्पत्त्य' की रचना प्रथम तथा द्वितीय शतक विजयी में हुई। इस ग्रन्थ में मन्त्र चारणी आदि का वर्णन विरोधता मिलता है। अर्थात् महाबाल के समय में मन्त्र तन्त्र की आचना नष्ट नहीं हुई थी अत्युक्त वह बने बोरो से अपनी अभिव्यक्ति पाने के लिए कष्टकर हो रही थी। बीजतन्त्र में बोध और व्यापार पर विरोध महात्म्य का देना इती फल के आगमन की सूचना थी।

महाबाल के इस निष्कर्ष का नाम 'मन्त्रबाल' है जिसका अधिपति निष्कर्ष 'ब्रह्मबाल' की संज्ञा से अभिहित किया जाता है। दोनों में अन्तर केवल मात्रा (विमी) का है। शीघ्र कथन का नाम 'मन्त्रबाल' है। अन्तर की संज्ञा ब्रह्मबाल 'ब्रह्मबाल' है। योगतन्त्र से सामों की अनुष्ठिति इस बात तक हुई

परमार्थ सिद्धान्तकार के महान् सिद्धान्तों के भीतर प्रवेश करने की योग्यता अन्तराल बनाने में व थी। वह तो ऐसे समोरध धर्म के लिए लाक्षाविक्रि की जिसमें अल्प प्रयत्न से महान् सुख मिलने की आशा दिखाई गई होती। इस समोरध धर्म का नाम ब्रह्मबाल है। इस सम्प्रदाय के 'शून्यता' के अर्थ-अर्थ 'महाबुद्ध' की कथनता सम्मिलित कर दी है। 'शून्यता' का ही नाम ब्रह्म है। ब्रह्म कभी नहीं कह होता है वह दुर्भेद्य अज्ञ है। ब्रह्म रहस्य अपरिवर्तन शीघ्र अप्रवेष्ट अमेय व अज्ञान योग्य अभिव्यक्ति है। अर्थात् वह शून्यता का अर्थ है^१। वह शून्य निरात्मा है—वह देवी रूप है जिसके माद अतिशय में मात्रा वित्त (वर्षिचित या विज्ञान) तथा बद्ध रहता है तथा वह रूप वित्त सब बात के लिए शुद्ध तथा आनन्द आपन्न करता है। अर्थात् ब्रह्मबाल में शून्य विज्ञान तथा महादय की त्रिवेणी का संगम बन कर अर्धतन्त्र जीवों के अन्तर्गत का मार्ग उन्मुख किया है।

१ महाबुद्ध के लिए ब्रह्म—आत्मशक्ति (वर्ग ७), नाम और सीरीज नाम ४४ पृ. ५७; अन्तरब्रह्मबाल (पृ. ५) का 'महाबुद्धब्रह्म'।

२ ६६ आत्मशक्ति ब्रह्मबालाभेयतासम्पत् ।

अर्थात् अभिव्यक्ति व शून्यता ब्रह्मबालाभेयता

वज्रयान का उद्गमस्थान कहाँ था ? यह ऐतिहासिकों के लिए विचारणीय विषय है। तिब्बती ग्रन्थों में कहा गया है कि बुद्ध ने बोधि के प्रथम वर्ष में, ऋषिपत्तन में, श्रामणधर्म का चक्रप्रवर्तन किया, १३ वें वर्ष में वज्रयान का राजगृह के गृध्रकूट पर्वत पर महायान धर्म का चक्रप्रवर्तन किया उदयस्थान और १६ वें वर्ष में मन्त्रयान का तृतीय धर्म चक्रपरिवर्तन श्री-धान्यकटक में किया^१। धान्यकट गुन्दूर जिले में धरणीकोट के नाम से प्रसिद्ध है। वज्रयान का जन्मस्थान यही प्रदेश तथा श्रीपर्वत है जिसकी ख्याति तन्त्रशास्त्र के इतिहास में अत्यन्त अधिक है। भवभूति ने मालतीमाधव में श्रीपर्वत को तान्त्रिक उपासना के केन्द्ररूप में चित्रित किया है जहाँ बौद्ध-भिक्षुणी कपाल-कुण्डला तान्त्रिक पूजा में निरत रहती थी^२। सप्तम शतक में बाणभट्ट श्रीपर्वत के माहात्म्य से भलीभाँति परिचित थे। हर्षचरित में उन्होंने श्रीहर्ष को समस्त प्रणयी-जनों की मनोरथसिद्धि के लिए 'श्रीपर्वत' वतलाया है^३। श्री हर्षवर्धन ने रत्नावली में श्रीपर्वत से आने वाले एक सिद्ध का वर्णन किया है^४। शङ्करदिग्विजय में श्रीशैल को तान्त्रिकों का केन्द्र माना गया है जहाँ शङ्कराचार्य ने जाकर अपने अपूर्व तर्क के बल पर उन्हें परास्त किया था^५। प्रसिद्धि है कि नागार्जुन ने श्रीपर्वत पर रहकर अलौकिक सिद्धियाँ प्राप्त की थी। इन समस्त उल्लेखों की समीक्षा हमें इस परिणाम पर पहुँचाती है कि श्रीपर्वत तान्त्रिक उपासना का प्रधान केन्द्र था। यह दशा अत्यन्त प्राचीन काल से थी। श्रीपर्वत में ही मन्त्रयान तथा वज्रयान का उदय हुआ, इसका प्रमाण तिब्बती तथा सिंहली ग्रन्थों से भलीभाँति चलता है। १४ वीं शताब्दी के 'निकायसंग्रह' नामक ग्रन्थ में वज्रयान को वज्रपर्वतवासी निकाय वतलाया गया है। इस ग्रन्थ में इस निकाय को चक्रसंवर, वज्रामृत, द्वादशचक्र आदि जिन जिन ग्रन्थों का रचयिता माना है वे समस्त ग्रन्थ वज्रयान के ही हैं। अतः सम्भवतः श्रीपर्वत को ही वज्रयान से सम्बद्ध होने के

१ पुरातत्त्वनिबन्धावली पृ० १४०।

२ मालतीमाधव—अङ्क १।८, १०।

३ जयति ज्वलत्प्रतापज्वलनप्राकारकृतजगद्रक्ष।

सकलप्रणयिमनोरथसिद्धिश्रीपर्वतो, हर्ष ॥ ('हर्षचरित' पृ० २)

४ रत्नावली अङ्क २।

५ शङ्करदिग्विजय पृ० ३६६।

कारण ब्रह्मर्षि के नाम से पुकारे हैं। वो कुछ भी हैं। सिम्बली सम्प्रदाय मान्यकृत में ब्रह्मर्षि का ब्रह्मर्षि ही स्वीकार किया है। मान्यकृत तथा श्रीपरम दोनों ही मन्त्रों के गुणों के विषय में विद्यमान हैं। इसी प्रकार में ब्रह्मर्षि की उत्पत्ति मान्य मान्यसंगत है।

ब्रह्मर्षि की उत्पत्ति किस समय में हुई? इसका ब्रह्मर्षि विषय अभी तक नहीं हो सका है। इसका अनुमान आठवीं शताब्दी से आरम्भ होता है जब सिद्धार्थों ने ब्रह्मर्षि में ब्रह्मा तथा श्रीति सिद्धार्थ इसके तत्त्वों का समर्थन प्रचार किया। ब्रह्मर्षि का उद्भव बहुत पहले ही हो गया था। 'मन्त्रब्रह्मसूत्र' मान्य मान्य का ही मन्त्र है। इसकी रचना श्रुति श्रुति के आसपास हुई। इसके अनुसार 'श्रीपरममन्त्र' का समय (५ वीं श्रुति) मान्य है। यह गुणों मान्य 'श्रीपरम' के नाम से भी प्रसिद्ध है^१। बुद्धिमान् यह 'मन्त्र' कहा गया है। श्रुतिमान् मान्य के इतिहास में यह मन्त्र समर्थन मान्य रचना है। इस मन्त्र के ऊपर श्रुति तथा मान्य का विचार श्रुतिमान् मान्य भी सिद्धार्थों के विचार में प्रसिद्ध है^२ किन्तु ब्रह्मर्षि (५ श्रुति), ब्रह्मर्षि, श्रुतिमान् की श्रुतिमान् प्रसिद्ध सिद्धार्थों की श्रुतिमान् हैं। इसके १० पदों में ब्रह्मर्षि के सिद्धार्थों का विचार विवेक है। ब्रह्मर्षि का प्रचार भारत के बाहर सिम्बली में भी विद्यमान है। इसका विचार मान्य 'श्रीपरममन्त्र' है^३।

(ग) ब्रह्मर्षि के मान्य आचार्य

ब्रह्मर्षि का इतिहास बहुत ही विचार्य है। इस सम्प्रदाय के आचार्यों ने केवल श्रुतिमान् में ही अपने सिद्धार्थ मान्य का प्रचार नहीं किया। प्रसुत जब श्रुतिमान् के इतिहास तक पहुँचने के लिए उन्होंने श्रुति मान्य की लोकमान्य में भी मान्य की रचना की। ब्रह्मर्षि का मान्य मान्य तथा मान्य से बहुत ही अधिक है। श्रीपरम पर मान्य देश में इसका उद्भव अनेक ही हुआ है। ब्रह्मर्षि का अनुमान मान्य के मान्य तथा आचार्यपुर विचारों के विचार सम्प्रदाय है। यह

१ संस्करण गा. जो. सी. संस्करण ५२ (बही १९२२)

२ इसके नामों के लिए इतिहास मान्य की बुद्धिमान् है २ - २२।

३ इतिहास Taittiriya Text Manuscripts में इसका संस्करण तथा अनुवाद।

नितान्त परिताप का विषय है कि यह विशाल वज्रयानी साहित्य अपने मूल रूप में अप्राप्य है। तिब्बती साहित्य के तजूर नामक विभाग में इन ग्रन्थों के अनुवाद आज भी उपलब्ध हैं। कई वर्ष हुए महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री जी को नेपाल से इन वज्रयानी आचार्यों की भाषा रचनाएँ प्राप्त हुईं जिनका इन्होंने 'बौद्ध गान ओ दोहा' नाम से वगीय साहित्य-परिषद से १९१६ ई० में प्रकाशित किया^१। इन गानों और दोहाओं की भाषा के विषय में विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है। शास्त्री जी ने इसे पुरानी वगला माना है, परन्तु मगध में रचित होने के कारण इस भाषा को पुरानी मागधी कहना अधिक युक्तियुक्त है। इन दोहों की भाषा तथा मैथिली में पर्याप्त साम्य है। अतः भाषा की दृष्टि से यह मगध जनपद की भाषा है जब वगला, मैथिली, मगही आदि प्रान्तीय भाषाओं का स्फुटतर पृथक्करण सिद्ध नहीं हुआ था।

चौरासी सिद्ध—

वज्रयान के साथ ८४ सिद्धों का नाम सर्वदा सम्बद्ध रहेगा। अत्यन्त विख्यात होने के कारण इन सिद्धों की गणना एक विशिष्ट श्रेणी में की गई है। इन ८४ सिद्धों का पर्याप्त परिचय हमें तिब्बती ग्रन्थों से चलता है^२ इन सिद्धों में पुरुषों के अतिरिक्त स्त्रियों का भी स्थान था, ब्राह्मणों के अतिरिक्त क्षत्रिय राजाओं की भी गणना थी। यह परम्परा किसी एक शताब्दी की नहीं है। नवम शताब्दी से आरम्भ कर १२ वीं शताब्दी के मध्यभाग तक के सिद्धाचार्य इसमें सम्मिलित किये गये हैं। इन सिद्धों का प्रभाव वर्तमान हिन्दूधर्म तथा हिन्दो कविता पर गृह्य

१ इस ग्रन्थ में चार पुस्तके हैं जिनमें तीन ग्रन्थों के नवीन विशुद्ध संस्करण हाल में ही प्रकाशित हुये हैं।—

(क) दोहा-कोश—डा० प्रबोधचन्द्र चाक्री एम० ए० द्वारा सम्पादित—
(कलकत्ता संस्कृत सीरीज नं० २५, १९३८)

(ख) Materials for a Critical edition of the old Bengali Charyapadas सम्पादक वही (कलकत्ता यूनिवर्सिटी प्रेस १९३८)

(ग) डाकार्णव—डा० नरेन्द्र नारायण चौधरी एम० ए० कलकत्ता संस्कृत सीरीज नं० १०, १९३५

२ द्रष्टव्य राहुल-सांस्कृत्यायन (पुरातत्त्वनिबन्धावली पृ० १४६-१५९)

पहर है। इस सम्बन्ध को ध्यान देने वाली लक्ष्मी वामपन्थी विष्णुनिवा सन्तों की है। कबीर की वाक्यों में सिद्धों की ही परम्परा हमें मिलती है। हिन्दी की विष्णु सन्तों की कविताओं इसी परम्परा के अन्तर्भूत हैं। इसके अतिरिक्त सम्मान्य व्यक्तियों का परिचय यहाँ दिया गया रहा है —

(१) सहरपा^१—इसका दूसरा नाम राहुसम्भ्र तथा सरोसम्भ्र भी था। वे पूरव के किसी मगर में ब्राह्मण वर्ग में उत्पन्न हुए थे। मातम्बा बिहार में थी इन्होंने निवास किया था। अन्तर्गत किसी नाम कमाने वाले की कन्या को अपनी महासुता (वज्रनाभ में सिद्धि की सहायक योगिनी) बनाकर बंझ में रहने लगे। वहीं से जी नाम (सर = सर) कमाना करते थे जिससे इनका लोकप्रिय नाम सहरा पड़ गया। इनके १६ भाग्य ग्रन्थों के अनुवाद लिखती भाषा में मिलते हैं जिनमें शोहाश्लेष, शोहाश्लेषपीठि आदि ग्रन्थ निरुद्ध प्रसिद्ध हैं।

(२) शबरपा—वे सहरपा के पद शिष्य थे। वे भी बंझ में शहरों के साथ रहा करते थे। इसीलिए वे इस नाम से विख्यात हैं। इनके भी छोट-छोटे भाग्य-ग्रन्थों के अनुवाद लिखती संज्ञा में उपलब्ध होते हैं।

(३) लूरापा—नीरुठा सिद्धों में इसकी प्रथम व्यवस्था है। यतः इसकी प्रविष्टा तथा गुस्ता का वही पर्वत निर्धारण है। वे पाठकर्ता बरेल बर्मपत्र (४१९—८९) के अन्तर्गत आर्षात लेखक बतलाते आते हैं। वे सहरपा के शिष्य थे तथा इन्होंने मगही में अनेक कविताओं तथा पद्यक विद्या है जिनमें अतिरिक्त उपलब्ध हैं।

(४) पद्मसम्भ्र—पद्मसम्भ्र का नीरव लिखित में बहुत ही अधिक नामा गया है। उपलब्ध का कहना है कि इन्होंने पहले पद्म वज्रनाभ में 'विजयसम्भ्र' का प्रवर्तित किया। इसकी अनेक संस्कृत ग्रन्थों की रचना बतलाते आती है जिनमें 'गुप्तसिद्धि' का आदर निरोध है। इसके अनुसार जीसम्भ्र (गुप्तसम्भ्र) में लिखी लक्ष्मीक प्रविष्टाओं वर्णित हैं वे पुनः से उत्पन्न हैं। गुप्तसिद्धि में 'महासुता' को सिद्धि का प्रभाव साबित बतलाया है। बिना महासुता के सिद्धि की प्राप्ति दुर्लभ है। इन्हीं का दूसरा नाम सरोसम्भ्र है।

१ पा = पद; नामों के साथ 'आचार्यपाद' के समाप्त आदर सूचित करने के लिये प्रयुक्त किया गया है।

(५) जालन्धरपा—(दूसरा नाम—हाडी-पा) इनकी विशिष्ट ख्याति का परिचय तिब्बती ग्रन्थों से चलता है । तारानाथ इन्हें धर्मकीर्ति का समकालीन मानते हैं । इन्होंने पद्मवज्र के एक ग्रन्थ पर टीका लिखी तथा ये 'दिवज्रतन्त्र' के अनुयायी थे । घण्टापाद के शिष्य सिद्ध कूर्मपाद की संगति में आकर ये उनके शिष्य बन गये । इनके तीन पट्टशिष्य थे—मत्स्येन्द्रनाथ, कण्हपा तथा ततिपा । इन्हीं मत्स्येन्द्रनाथ के शिष्य सुप्रसिद्ध सिद्ध 'गोरखनाथ' थे । वगाल में इनकी अनेक कहानियाँ प्रसिद्ध हैं जिनमें इनके शिष्य रानी मैनावती उसके प्रति राजा मानिकचन्द तथा पुत्र गोपीचन्द के साथ इनकी घनिष्ठता का वर्णन किया गया है^१ ।

(६) अनङ्गवज्र—ये पद्मवज्र के शिष्य थे । ८४ सिद्धों में इनकी गणना (न ८१) है । ये पूर्वी भारत के गोपाल नामक राजा के पुत्र माने गये हैं । इनके अनेक ग्रन्थों के अनुवाद तिब्बतीय तञ्जूर में मिलते हैं । सस्कृत में भी इनकी रचना प्रकाशित हुई है जिसका नाम 'प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि' है । इस ग्रन्थ में पाँच परिच्छेद हैं । प्रथम परिच्छेद (प्रज्ञोपायविपक्ष) में प्रज्ञा (शून्यता) तथा उपाय (कृपा) का स्वभाव निर्दिष्ट है । द्वितीय परिच्छेद (वज्राचार्याराधननिर्देश) में वज्रगुरु की आराधना का उपदेश है । तृतीय परिच्छेद में अभिषेक का विस्तृत वर्णन है । चतुर्थ परिच्छेद में तत्त्वभावना का विशद विवेचन तथा पञ्चम में वज्रयानी साधना का विवरण है । लघुकाय होने पर भी यह ग्रन्थ नितान्त उपादेय है ।

(७) इन्द्रभूति—वज्रयानी साहित्य में इन्द्रभूति और उनकी भगिनी भगवती लक्ष्मी या लक्ष्मीकरा देवी का नाम अत्यन्त प्रसिद्ध है । ये उड्डियान के राजा तथा पद्मसम्भव के पिता थे । ये वही पद्मसम्भव हैं जिन्होंने आचार्य शान्तरक्षित के साथ तिब्बत में बौद्धधर्म का विपुल प्रचार किया तथा ७४९ ई० में 'सम्मये' के प्रसिद्ध विहार की स्थापना की । इनके २३ ग्रन्थों का अनुवाद तञ्जूर में मिलता है । इनके दो ग्रन्थ सस्कृत में उपलब्ध होते हैं । (१) कुरुकुल्ला साधन (साधनमाला पृ० ३५३) तथा (२) ज्ञानसिद्धि ।

१ द्रष्टव्य धर्ममगल, शून्यपुराण, मानिकचोर्देरगान, मयनावतीर गान, गोपीचोर्देरगान, गोपीचोर्देर सन्यास आदि वगला ग्रन्थ ।

हस्तसिद्धि—इस ग्रन्थ में छोटे-बड़े २ परिच्छेद हैं जिसमें तत्त्व, पुराणादि अमिषेक साधना आदि विषयों का निस्तुत वर्णन है^१।

(८) **साकमीदृश**—यह इन्द्रभूति की महान् बी। ४४ शिखों में एक की गणना है (बं ८२)। राजकुल में उत्पन्न होने पर भी इसके विचार बड़े सुदृढ़ और कम थे। यह तन्त्र और योग में बहुत ही निष्णात थी। इसका एक ही ग्रन्थ संस्कृत में उपलब्ध है की यामी कुमार्य से प्रभावित नहीं है। इस ग्रन्थ का नाम है—‘आह्वयसिद्धि’ जिसमें साधक को गुरु की सेवा करने-किसी के प्रति आदर दिव्यताएँ तथा समस्त देवताओं के निवेदन होने के कारण इस शरीर को पूजा करने का विधान है।

(९) **लीलावत्त**—ये साकमीदृश के प्रभाव शिष्य थे। संस्कृत में इनके ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हैं परन्तु कम से कम इनके कम ग्रन्थों के अनुसार तन्त्र में मिलते हैं। इनके किसी दूसरे गुरु का पता चलता है जिसका नाम ‘विशालवत्त’ का।

(१०) **वारिकपाह**—ये लीलावत्त के शिष्य थे। परन्तु कुछ लोगों का विचार है कि ये सूर्यपाह के शिष्य थे। बीज नाम की दोहा नामक ग्रन्थ से पता चलता है कि वारिकपाह बंगाल के रहने वाले थे और इन्होंने इन ग्रन्थों का प्रचलन अपनी मातृभाषा में किया था जिसमें से कुछ का उल्लेख उपर्युक्त ग्रन्थ में किया गया है। अपने एक वीर में इन्होंने सूरपाह के प्रति विभक्तता दिव्यता है मिलते का हठधर्य शास्त्री थे यह निष्कर्ष निकलता है कि वे उनके साक्षात् शिष्य थे। परन्तु सूरपाह का काल इनके बहुत पूर्व का काल यह सिद्धान्त मानना उचित नहीं है। इन्होंने संस्कृत में अनेक ग्रन्थों की रचना की। परन्तु इनमें से कोई भी ग्रन्थ नहीं मिलता। इनके इस ग्रन्थों का अनुसार तन्त्र में मिलता है।

(११) **साहसयोगिनी धिन्ता**—ये वारिकपाह की शिष्या थी। इनके एक संस्कृत ग्रन्थ की हस्तलिखित प्रति मिलती है जिसका नाम ‘आह्वयसिद्धि’ है। इस ग्रन्थ की परीक्षा से पता चलता है कि इसकी विद्यमानता पर विरोध आता था। यह जगत् विराट् ही विभक्त है। प्रकाश और तन्त्र के दोनों विराट् से ही उत्पन्न हैं। इन्हीं दोनों के मिलन से विराट् में महाशक्ति का उदय होता है।

१ ‘प्रयोगविधिविषयसिद्धि’ तथा ‘आह्वयसिद्धि’—दोनों का प्रकाशन हो गया है। नागफनाथ चोरि, सीरीज, संख्या ४४ Two Vajrayana Works. Baroda, 1929

(१२) डोम्बी हेरुक—तिब्बतीय प्रमाणों से इनका मगध का राजा होना सिद्ध होता है। ये तञ्जूर में आचार्य सिद्धाचार्य के नाम से प्रसिद्ध हैं तथा इनकी गणना ८४ सिद्धों में है (न० ४)। चीणापा और विरूपा दोनों इनके गुरु थे। ये 'हिवज्रतन्त्र' के अनुयायी थे। सिद्ध कण्हपा इनके शिष्य बतलाये जाते हैं। इनके अनेक ग्रन्थों के अनुवाद तञ्जूर में पाये जाते हैं जिनमें 'सहजसिद्धि' नामक ग्रन्थ मूल संस्कृत में मिलता है। 'डोम्बी गीतिका' नामक इनका भाषा में लिखा गया ग्रन्थ भी था, सम्भवतः जिसके अनेक पद 'बौद्धगान श्रो दोहा' में मिलते हैं।

इस सिद्ध परम्परा से अतिरिक्त भी आचार्य हुए। जिनमें अद्वयवज्र विशेष प्रसिद्ध हैं। इनका समय १२ वीं शताब्दी के आसपास है। इन्होंने वज्रयान के ग्रन्थों के प्रतिपादन के लिए २१ ग्रन्थ लिखे हैं। इनमें अनेक ग्रन्थ बहुत ही छोटे हैं। इनमें कुट्टिनिर्घातन, तत्त्वरत्नावली, पञ्चतथागतमुद्राविवरण तथा चतुर्मुद्रा-तान्त्रिक तत्त्वों के ज्ञान के लिए विशेष गौरव रखते हैं^१।

(घ) वज्रयान के सिद्धान्त

तान्त्रिक तत्त्व जानने के लिए हठयोग का अनुशीलन परम आवश्यक है। जिन्होंने यह अनुशीलन किया है वे जानते हैं कि हठयोग का मूल सिद्धान्त चन्द्र और सूर्य को एक अवस्थापन करना है। तन्त्र की साङ्केतिक जीवन का भाषा में हकार और ठकार चन्द्र और सूर्य के वाचक हैं। इसलिये स्तब्ध हकार और ठकार के योग—अर्थात् हठयोग—से अभिप्राय चन्द्र और सूर्य का एकीकरण है। इसी को इडा और पिङ्गला नाडी अथवा प्राण और अपान वायु का समीकरण कहा जाता है। वैषम्य से ही जगत् की उत्पत्ति होती है और समता प्रलय की सूचिका है। जिससे यह जगत् फूट निकलता है उसके साम्यावस्था में विद्यमान रहने पर जगत् उत्पन्न नहीं होता। यह अद्वैत या प्रलय की अवस्था है। जगत् में दो विरुद्ध शक्तियाँ हैं जो एक दूसरे का उपमर्दन कर प्रभुता लाभ करने के लिये सदा क्रियाशील रहती हैं। वहि शक्ति

१ इन समग्र ग्रन्थों के सग्रह के लिए द्रष्टव्य 'अद्वयवज्र सग्रह' (गा० ओ० सी० सं० ४०), वरोदा १९२७।

इस ग्रन्थ के आरम्भ में पूज्यपाद पण्डित हरप्रसादशास्त्री जी ने लम्बी भूमिका लिखी है जिसमें बौद्धसम्प्रदायों के सिद्धान्तों का पर्याप्त विवेचन है।

की प्रभावता होने पर सृष्टि होती है और अन्तःस्थि की प्रभावता होने पर संहर होता है। स्थिति जन्म शक्तियों की समावृत्ति का निदर्शक है। शिव-शक्ति, पुष्प प्रकृति आदि शब्द इसी भाँति इन्द्र के बोधक हैं। बीज वेद में ये शक्तियाँ प्रथम और अप्रथम रूप से रहती हैं। प्राण और अप्रथम का परस्पर संघर्ष ही बीज है। प्रथम अप्रथम की और अप्रथम प्राण की अपनी ओर खींचता रहता है। इस दोनों को उद्बुद्ध कर दोनों में समता लाना बीज का परम कर्तव्य है। प्रथम तथा अप्रथम की समता इसा और पित्रता की समता, पूरक और रोकक की समावृत्ति (अथवा इन्द्रिय) सुषुम्ना के द्वार का उन्मोचन—एक ही पदार्थ है। इसा नाम नहीं है और पित्रता बाह्यी नहीं है तथा दोनों की समावृत्ति होने पर दोनों के मध्य में स्थित सुषुम्ना नामी का द्वार आप से आप जुड़ जाता है। इसी द्वार के सहारे प्राण की ऊर्ध्व गति करना योगियों का परम लक्ष्य है। सुषुम्ना के मार्ग ही का कहते हैं मध्यम पथ मध्यम मार्ग शुष्मपथी अथवा प्रकृत्यन्तरी। सूर्य और चन्द्र को यदि प्रकृति तथा पुष्प का प्रतीक मानें तो हम कह सकते हैं कि प्रकृति और पुष्प के आतिथन के बिना मध्यम मार्ग कभी जुड़ नहीं सकता। प्राण और इक्षिप्त के समाज होने पर मध्यमावस्था का पूर्व निश्चय ही निर्माण है। इसा और पित्रता के समीकरण करने से कुम्भसिनी शक्ति जाग्रत होती है। जब कदाक का मेद कर आह्वयक से ऊपर आचक की स्थिति होती है तब कुम्भसिनी पीरे-पीरे ऊपर बढ़कर चैतन्य-समुद्ररूप सहस्राक्षक में स्थित परम शिव के आतिथन के लिए अग्रसर होती है। शिव शक्ति का यह आतिथन महात्मा जाग्रत का अन्तर्गत है। इसी अवस्था का नाम सुषुप्त रूप है।

‘वचनानां’ का ही दूसरा नाम ‘सहस्रनाम’ है। सहस्रिया सम्प्रदान के योगियों के मतानुसार ‘सहस्रनाम’ का प्राप्त करना सिद्धि की पूर्णता है। इसी अवस्था का नामान्तर निर्माण महायुक्त, सुखराज^१ महायुक्त-समाप्त्यन्तर सहस्रनामस्था आदि हैं। इस अवस्था में हाता हृत् ह्रस्व—महत्, प्रज्ञा तथा प्रज्ञा इस लोकप्रसिद्ध त्रिपुटी का उच्च समस्त सर्वथा अभाव हो

१ वचति सुखराज एकः परावरहितः सर्वोदितो जगताम् ।

मस्य च विषयसमये वचनवर्तिनो बभूव सर्वदा ॥

(सहस्रपाद का वचन ऐक्योद्देशजीना पृ. १६)

जाता है। इसी अवस्था का वर्णन सरहपा (८०० ई० के आसपास) ने इस प्रसिद्ध दोहे में किया है —

‘जह मन पवन न सञ्चरइ, रवि ससि नाह पवेश ।
तहि वट चित्त विसाम करु, सरहे कहिअ उवेश ॥’

अर्थात् सहजावस्था में मन और प्राण का सञ्चार नहीं होता। सूर्य और चन्द्र का वहाँ प्रवेश करने का अधिकार नहीं है। चन्द्र और सूर्य, इहा पिङ्गलामय आवर्तनशील काल चक्र का ही नामान्तर है। निर्वाण पद काल से अतीत होता है, इसलिये वहाँ चन्द्र और सूर्य के प्रवेश न होने की बात का सरहपा ने वर्णन किया है। इसी अवस्था का नाम है ‘उन्मनीभाव’। इस अवस्था में मन का लय स्वाभाविक व्यापार है। उस समय वायु का भी निरोध सम्पन्न होता है। सहजिया लोगों का कहना है कि यही निर्वाण प्रत्येक व्यक्ति का निज-स्वभाव (अपना सच्चा रूप) है। इस समय जो आनन्द होता है उसी को महासुख कहते हैं। इसी का नाम सहज है। वह एक, कारणहीन परमार्थ है। महासुख के विषय में सरहपाद की यह उक्ति नितान्त सत्य है कि —

‘घोरे न्धारें चन्दमणि, जिमि उज्जोअ करेइ ।
परम महासुख एखुक्खे, दुरिअ अशेष हरेइ ॥’

अर्थात् घोर अन्धकार को जिस प्रकार चन्द्रकान्तमणि दूर कर अपने निर्मल प्रकाश से उद्भासित होता है उसी प्रकार इस अवस्था में महासुख समस्त पापों को दूर कर प्रकाशित होता है। इस महासुख की उपलब्धि वज्रयानी सिद्धों के लिये परम पद की प्राप्ति है^१।

इह महासुख के प्राप्त करने का एकमात्र उपाय है गुरु का उपदेश। तन्त्र साधन मार्ग है। पुस्तकावलोकन से इस मार्ग का रहस्य नहीं जाना जा सकता।

१ ‘हेवज्रतन्त्र’ में महासुख को उस अवस्था का आनन्द बतलाया है जिसमें न तो ससार (भव) है, न निर्वाण, न अपनापन रहता है, न परायापन। आदि-अन्त-मध्य का अभाव रहता है—

आइ ण अन्त भज्झ णहि, नउ भव नउ निव्वाण ।

एहु सो परम महासुहउ, नउ पर नउ अप्पाण ॥

(सेकीदेश टीका (पृ० ६३) में उद्धृत हेवज्रतन्त्र का दचन)

की प्रपन्नता होने पर छवि होती है और भग्नशक्ति की प्रपन्नता होने पर संहर होता है। स्थिति समक शक्तियों की समानता का निर्धारक है। शिव-शक्ति, पुन्य प्रकृति आदि शब्द इसी भाँति द्वन्द्व के बोधक हैं। जीव देह में ये शक्तियाँ प्रपन्न और अपाप रूप से रहती हैं। प्राण और अपाण का परस्पर संवर्षण ही जीवन है। प्राण अपाण को और अपाण प्राण को अपनी ओर खींचता रहता है। इन दोनों को संतुल्य कर दोनों में समता आता बोधी का परम कर्तव्य है। प्राण तथा अपाण की समता इसा और पित्रता की समता पूरक और रेखक की समानता (अथवा द्वन्द्व), सुषुम्ना के द्वार का द्वन्द्वोत्पन्न—एक ही पदार्थ है। इसा नाम नारी है और पित्रता शक्ति का नाम है तथा दोनों की समानता होने पर, दोनों के मध्य में स्थित सुषुम्ना वाली का द्वार आप से आप जुड़ जाता है। इसी द्वार के सहारे प्राण की ऊर्जा पति करना, शक्तियों का परम स्वेन है। सुषुम्ना के मार्ग ही का कहते हैं मध्यम पथ मध्यम मार्ग शुष्मपदवी अथवा ब्रह्मपदी। सूर्य और चन्द्र को यदि प्रकृति तथा पुन्य का प्रतीक मानें तो हम यह कहें हैं कि प्रकृति और पुन्य के आसिद्धि के बिना मध्यम मार्ग कभी चल नहीं सकता। नाम और शक्ति के समान होने पर मध्यमावस्था का पूर्ण विकास ही निर्वाण है। इसा और पित्रता के समीकरण करने से कुण्डलिनी शक्ति जागृत होती है। जब चन्द्रक का भेद कर आध्यात्म से ऊपर साधक की स्थिति होती है तब कुण्डलिनी धीरे-धीरे ऊपर बढ़कर चैतन्य-समुद्रस्य सहस्रारबन्ध में स्थित परम शिव के आसिद्धि के लिए अग्रसर होती है। शिव शक्ति का वह आसिद्धि महात् आत्मन्य का अवसर है। इसी अवस्था का नाम गुणत रूप है।

‘ब्रह्मबान’ का ही दूसरा नाम ‘सहजबान’ है। सहजिया सम्प्रदाय के शक्तियों के मतानुसार ‘सहजबान’ का प्राप्त करना सिद्धि की पूर्णता है। इसी अवस्था का नामान्तर निर्वाण महापुरुष सुखराज, महामुद्रा-साक्षात्कार सहजबान आदि हैं। इस अवस्था में शून्य, ज्ञेय ज्ञान—मोहक, मोह्य तथा मोहन इस लोकप्रिय निपुण का उक्त समय सर्वथा अग्रसर हो

१. अवति सुखराज एकः बारबरहितः सहायितः जगताम् ।

तस्य च विपश्यन्समये ब्रह्मवर्तिनो बभूव सर्वदा ॥

(सहपाद का ब्रह्म ऐक्योद्देश्यता पृ. ११)

केवल मौखिक उपदेश देना गुरु का काम नहीं है। गुरु का काम हृदय के अन्वकार को दूर कर प्रकाश तथा आनन्द का उल्लास करना है। तन्त्र शास्त्र में इसीलिये उपयुक्त गुरु की खोज के लिए इतना आग्रह है^१।

गुरु शिष्य की योग्यता को पहिचान कर ही उसे तत्त्व का उपदेश देता था। साधक को यम, नियम आदि का विधान करना अवश्य चाहिए। सत्य, अहिंसा आदि सार्व-भौमिक नियमों का विधान परमावश्यक है। वज्रयानी शिष्य की ग्रन्थों में गुरु के द्वारा विहित 'बोधिचित्ताभिषेक' का विशेष वर्णन पात्रता किया गया है। गुरु की आराधना करना शिष्य का परम कर्तव्य है तथा गुरु का भी यह आवश्यक धर्म है कि वह शिष्य के चित्त को प्रपञ्च से दूर हटाकर सम्यक् सम्बोधि की प्राप्ति के लिये उपयुक्त बनावे। शिष्य को तान्त्रिक साधना के लिये नवयौवनसम्पन्ना युवती को अपनी सगिनी बनाना पड़ता है। इसी का नाम तान्त्रिक भाषा में 'मुद्रा' है। इस मुद्रा से सम्पन्न होकर शिष्य वज्राचार्य (वज्र मार्ग के उपदेशक गुरु) के पास जाकर दीक्षित होने के लिये प्रार्थना करता था। आचार्य उसको वज्रसत्त्व के मन्दिर में ले जाता था। यह स्थान गन्ध, धूप तथा पुष्प से सजाया जाता था। इसमें फूलों की मालायें लटकती रहती थीं। ऊपर सफेद चँदवा टंगा रहता था। माला और मदिरा की सुगन्ध से वह स्थान सुवासित रहता था। ऐसे मन्दिर में वज्राचार्य मुद्रा के साथ शिष्य का तान्त्रिक विधान के अनुसार अभिषेक करता था तथा नियम पालन करने के लिये प्रतिज्ञा करवाता था जो इस प्रकार थी —

‘नहि प्राणिबध’ कार्यं, त्रिरत्नं मा परित्यज ।

आचार्यस्ते न सत्याज्य, सवरो दुरतिक्रम ॥’

अर्थात् प्राणिका बध कभी नहीं करना, तीनों रत्नों (चौद्ध, धर्म तथा संघ) को मत छोड़ना, आचार्य का परित्याग कभी न करना, यह नियम बहुत ही कठिन

१ या सा ससारचक्रं विरचयति मनः सन्नियोगात्महेतोः,

सा धीर्यस्य प्रसादाद्दिशति निजभुवः स्वामिनो निष्प्रपञ्चम् ।

तच्च प्रत्यात्मवेद्यं समुदयति सुखं कल्पनाजालमुक्ता,

कुर्यात्तस्याब्धिगुग्मं शिरसि सविनयं सद्गुरोः सर्वकालम् ॥

(चर्याचर्यविनिश्चय पृ० ३)

इसीलिए साधक को किसी योग्य गुरु की शिक्षा मिश्रित आचरण
 गुरु तत्त्व होती है^१। परन्तु गुरु का स्वरूप क्या है? जानना आनन्द
 आचरणक है। यहकिया लोग कहते हैं कि गुरु सुमनस्क है
 अर्थात् मिथुनाकार है। वह दृग्गता और कर्मा की पुण्य मूर्ति है। उपाय तत्त्व
 प्रज्ञा का समरस निष्पद है। शुश्रूषा सर्व-बोध ज्ञान का नावक है। कर्मा का काम
 नीति के उद्धार करने के लिये महती क्या दिखताया है। गुरु को दृग्गता और
 कर्मा की मिश्रित मूर्ति बतलाने का अभिप्राय यह है कि वह परम इन्द्रो है
 परन्तु साध ही साध अथवा के माना अप्रत्यक्ष से आर्त प्राणियों के उद्धार के लिये
 उसके हृदय में महती क्या दिखताया रहती है। कर्मकाण्ड में प्रज्ञा और उपाय के
 एकिकरण के ऊपर जोर दिया गया है। क्योंकि प्रज्ञा और उपाय का समरस
 (परस्पर मिश्रण) ही निर्वाण है^२। हुदत्त की प्राप्ति के लिये केवल प्रज्ञा से काम
 नहीं चलता और न उपाय से ही काम चलता है^३। उसके लिये दोनों का बरोबर
 मिश्रण आचरणक है। इन्हीं दोनों की मिश्रित मूर्ति होने से गुरु को 'मिथुनाकार'
 बतलाना पड़ा है। कर्मकाण्डो विद्वानों के मत में योग-गुरु ही गुरु का उपरोक्त है।
 शब्द के द्वारा उद्भूतत्व का परिचय नहीं दिया जा सकता। क्योंकि जब और
 प्राणी के योग्य पदार्थ विचार के अन्तर्गत हैं। विविक्तत्वक तत्त्व उद्भूतत्व है।
 इसी को महान्माणी मन्त्रों में अमरर तत्त्व कहा गया है^४। क्या गुरु वह है जो
 आनन्द का रति के प्रकाश से शिष्य के हृदय में महान्माणी का निस्तार करे^५।

१ ज्ञान-सिद्धि का १२ वाँ परिच्छेद देखिए।

२ न प्रज्ञाकेस्तमानेन हुदत्त भवति आधुपायमानेन। किन्तु यदि पुनः
 प्रज्ञापायसङ्गो समवायभावी भवता एतौ ही अभिषेकरी भवतः तदा बुद्धि
 सुस्मिर्भवति।

३ उन्मोर्गितार्थं न च उचितसौख्यीरिव।

आनन्दकारकीर्यं प्रज्ञोपायं तदुच्यते॥

विन्ध्यमभिरिहारीयकवता सर्वथा स्थितम्।

धुक्किमुक्तिर्न अन्यत् प्रज्ञोपायस्त्वमन्यता॥

४ अमररत्न तत्त्वस्य मूर्तिः का देशना न च। मा का

५ तद्गुरुः शिष्ये रतिस्त्वयि न महादुर्लभं तयोति।

केवल मौखिक उपदेश देना गुरु का काम नहीं है। गुरु का काम हृदय के अन्वकार को दूर कर प्रकाश तथा आनन्द का उल्लास करना है। तन्त्र शास्त्र में इसीलिये उपयुक्त गुरु की खोज के लिए इतना आग्रह है^१।

गुरु शिष्य की योग्यता को पहिचान कर ही उसे तत्त्व का उपदेश देता था। साधक को यम, नियम आदि का विधान करना अवश्य चाहिए। सत्य, अहिंसा आदि सार्व-भौमिक नियमों का विधान परमावश्यक है। वज्रयानी शिष्य की ग्रन्थों में गुरु के द्वारा विहित 'बोधिचित्ताभिषेक' का विशेष वर्णन पात्रता किया गया है। गुरु की आराधना करना शिष्य का परम कर्तव्य है तथा गुरु का भी यह आवश्यक धर्म है कि वह शिष्य के चित्त को प्रपञ्च से दूर हटाकर सम्यक् सम्बोधि की प्राप्ति के लिये उपयुक्त बनावे। शिष्य को तान्त्रिक साधना के लिये नवयौवनसम्पन्ना युवती को अपनी सगिनी बनाना पड़ता है। इसी का नाम तान्त्रिक भाषा में 'मुद्रा' है। इस मुद्रा से सम्पन्न होकर शिष्य वज्राचार्य (वज्र मार्ग के उपदेशक गुरु) के पास जाकर दीक्षित होने के लिये प्रार्थना करता था। आचार्य उसको वज्रसत्त्व के मन्दिर में ले जाता था। यह स्थान गन्ध, धूप तथा पुष्प से सजाया जाता था। इसमें फूलों की मालायें लटकती रहती थी। ऊपर सफेद चूँदवा ढँगा रहता था। माला और मदिरा की सुगन्ध से वह स्थान सुवासित रहता था। ऐसे मन्दिर में वज्राचार्य मुद्रा के साथ शिष्य का तान्त्रिक विधान के अनुसार अभिषेक करता था तथा नियम पालन करने के लिये प्रतिज्ञा करवाता था जो इस प्रकार थी —

‘नहि प्राणिवधः कार्यं, त्रिरत्न मा परित्यज ।

आचार्यस्ते न सत्याज्य, संवरो दुरतिक्रम” ॥’

अर्थात् प्राणिका वध कभी नहीं करना, तीनों रत्नों (चौद्ध, धर्म तथा संघ) । मत छोड़ना, आचार्य का परित्याग कभी न करना, यह नियम बहुत ही कठिन

१ या सा ससारचक्रं विरचयति मन सन्नियोगात्महेतोः,

सा धीर्यस्य प्रसादादिशति निजभुव स्वामिनो निष्प्रपञ्चम् ।

तच्च प्रत्यात्मवेद्य समुदयति सुख कल्पनाजालमुक्त,

कुर्यात्तस्याङ्घ्रियुग्म शिरसि सविनयं सद्गुरोः सर्वकालम् ॥

(चर्याचर्यविनिश्चय पृ० ३)

है। इस अभिवेक का नाम बोधिविज्ञा, अभिवेक है। इसके प्राप्त करने पर साधक का द्वितीय जन्म होता है और उसे कुछ पुत्र की पक्षी प्राप्त होती है। अब तक का जन्म साधारण कर्मों में व्यतीत हुआ। अब कुछ की कृपा से उसे आध्यात्मिक जन्म प्राप्त होता है। कुछ स्वयं कुछकर्म है अतः शिष्य का कुछ-पुत्र कहलता उचित ही है। इस अभिवेक का रहस्य यह है कि शिष्य का जित्त विर्भाव की प्रति के सिधे सम्मार्ग पर लग जाता है और वह अब आध्यात्मिक मार्ग का पथिक बन कर अपने मंगल साधन में निवासी हो जाता है^१।

उक्त मार्ग की विशुद्ध साधना से अन्तर्मुख लोगों में यह बारम्बार होती हुई है कि जितने त्याग्य कर्म हैं उन सब का अनुष्ठान साधक के लिए निश्चित है। परन्तु यह बारम्बार अन्तः गिराचार तथा निर्मुक्त है। तन्त्रों में साधक की योग्यता (अधिकार) पर बड़ा अग्रह होता है। शिष्य को 'पुनर्वर्णन' का अर्थ करना निमित्त आवश्यक है जिससे निमित्त कुछ की कर्मका पापवैराग्य पुनर्जागरण समग्रज्ञान की व्यक्तता की गई है। कर्म-विवर्तों का सम्बन्ध अनुष्ठान कर्मविधि वर्धनीय नहीं है। अभिवेक के समय कर्मकार्य का वह उपदेश है—

अपिनाश न ते पात्य अक्षय नैव चाक्षरेत्।

मा चरेत् कर्माभ्यासा वा, श्रुपा नैव हि आपयेत्^२ ॥

अर्थात् अपिनाश, अक्षय और अभ्यास तथा श्रुपा-भावक कमी नहीं करना चाहिए। जो मध्यमार्ग अक्षयक समझा जाता है उसके लिए 'अपिनाश', स्वयं अच्छी है—

सवानर्कस्य मूलत्याग मध्यमार्ग विवर्जयेत्^३।

अर्थात् समग्र कर्मों के मूल होय से मध्यमार्ग कमी न करना चाहिए। ये विषय साधन-मार्ग के प्रारम्भिक उपाय हैं। इनकी अवहेलना करने पर साधक साधारण मार्ग पर भी नहीं बसा सकता अतः तन्त्रमार्ग पर बचना तो निमित्त कुछ व्यापार है। सारांश है कि तन्त्रमार्ग की साधना उपदेश की अभिप्राय है।

१ इस विषय के विरोध विवरण के सिधे ऐतिह्ये—बी० प्रसन्नभाष्यम् पृष्ठ १५ पृ ९४ १९२। प्रहोपाधमिनिहचनविधि-परि १ पृ ११-१५। इतिविधि १० वीं परिच्छेद।

२ इतिविधि ४१९९।

३ वही ४१९९।

उसके निमित्त बड़े कड़े नैतिक आचरण की आवश्यकता है। थोड़ी भी नैतिक शिथिलता घातक सिद्ध होगी।

महासुख की उपलब्धि के स्थान तथा उपाय का वर्णन वज्रयानी ग्रन्थों में विस्तार के साथ मिलता है। सिद्धों का कहना है कि 'उष्णीष कमल' में महासुख की अभिव्यक्ति होती है। तन्त्रशास्त्र और हठयोग के ग्रन्थों में अवधूती-मार्ग में इस कमल को 'सहस्रदल' (हजार पत्तों वाला) कहा गया है। वज्रगुरु का आसन इसी कमल की कर्णिका के मध्य में है।

इस स्थान की प्राप्ति मध्यममार्ग के अवलम्बन करने से ही हो सकती है। जीव सासारिक दशा में दक्षिण और वाम मार्ग में इतना भ्रमण करता है कि उसे मध्यम मार्ग में जाने के लिए तनिक भी सामर्थ्य नहीं होती। यह मार्ग गुरु की कृपा से ही प्राप्य है। सहजिया लोग वाम शक्ति को 'ललना' और दक्षिण शक्ति को 'रसना' कहते हैं। तान्त्रिक भाषा में ललना, चन्द्र तथा प्रज्ञा-वामशक्ति के द्योतक होने से समानार्थक है। रसना, सूर्य और उपाय-दक्षिण शक्ति के बोधक होने से पर्यायवाची हैं। इन दोनों के बीच में चलने वाली शक्ति का पारिभाषिक नाम है 'अवधूती'। अवधूती शब्द की व्युत्पत्ति है—

'अवहेलया अनामोगेन क्लेशादि पापान् धुनोति !

अर्थात् वह शक्ति जो अनायास ही क्लेशादि पापों को दूर कर देती है। अवधूतीमार्ग ही अहयमार्ग, शून्यपथ, आनन्दस्थान आदि शब्दों से अभिहित किया जाता है। ललना और रसना इसी अवधूती के ही अविशुद्ध रूप हैं। जब ये शक्तियाँ विशुद्ध होकर एकाकार हो जाती हैं तो इन्हें 'अवधूती' कहते हैं। तब चन्द्र का चन्द्रत्व नहीं रहता और न सूर्य का सूर्यत्व रहता है। क्योंकि इन दोनों के आलिङ्गन से ही 'अवधूती' का उद्भूत होता है। वज्रजाप के द्वारा ललना और रसना का शोधन करने से तात्पर्य, नाड़ी की शुद्धि से है। शोधन होने पर दोनों नाड़ियाँ मिलकर एकरस या एकाकार हो जाती हैं। इसी निःस्वभाव या नैरात्म्य

१ द्रष्टव्य 'वीणापाद' का यह गायन—

सु ज लल ससि लागेलि तान्ती । अणहा दाण्डी वाकि किअत्त अवधूती ॥

वाजइ अलो सहि हेरुअ वीणा सुन तान्ति घनि विलसइ रुणा ॥

(बौद्धगान ओ दोहा पृ० ३०)

अवस्था को ही शून्यावस्था कहते हैं। जो इस शून्यमय अवैतन्य में अभिज्ञान कर आत्मप्रकाश करता है वही सत्ता वज्रगुह है।

राजमार्ग—

महाशुद्ध कमल में जाने के लिये नवार्च सामारम्भ प्राप्त करने के लिये मन्त्रपेक्ष का अवसम्पन्न करना तथा इन्द्र का मिथुन करना ही होगा। जो को बिना एक किये हुये छवि और संसार से अतीत निरञ्जन पद की प्राप्ति असम्भव है। इसलिये विज्ञान ही अक्षयशून्यावस्था तथा परमात्मन्द लाभ का एकमात्र उपाय है। सहस्रिया श्रेणों का कहना है कि पुरे कमों के परिहार से तथा इन्द्रियविरोध से निर्निष्कलम वशा सुत्यक्त नहीं की जा सकती। सुपक्ष अवस्था की प्राप्ति न होने से विराम तथा विषम का त्याग एकत्र न सम्भव है। इसके लिये एक ही मार्ग है—
छात्रमार्ग—राजमार्ग वैराग्यमार्ग नहीं। इस मार्ग के लिये कठिन तपस्व्य आदि का विषाद निष्कृत है। शीतलमात्राज्य का कथन है कि हुम्बर निवर्तों के करने से शरीर केवल हुम्ब पाकर सुखदा है। विल हुम्ब के समुद्र में गिर पड़ता है। इस प्रकार निषेध होने से सिद्धि नहीं मिलती—

हुम्बरेर्निषमैस्सीद्वैः, मूर्तिं ह्रुष्यति ह्रुस्विता ।

हुम्बाम्भी सिष्यते चित्तं, विषेपात् सिद्धिरम्बधा ॥

इसलिये पक्ष प्रकाश के कामों का त्यागकर तपस्व्य द्वारा अपने को पोषित न करे। शीतल-त्रयुद्धर शुद्धपूर्णक बोधि (ज्ञान) की प्राप्ति के लिये सदा बल्ल रहें—

पञ्चक्रमान् परित्यज्य तपोमिनं च पीडयेत् ।

मुलेन साधयेद् बोधिं योगतन्त्रानुसारम् ॥

इसलिये वज्रवान का वह सिद्धान्त है कि वेदकपी वृक्ष के विलम्बी अक्षुर को मिश्रित निषव-रस के द्वारा छिन्न करके पर वह वृक्ष अक्षय्य वन जाता है और आक्षय्य के समान निरञ्जन पक्ष फलदा है। महाशुद्ध की सभी प्राप्ति होती है—

तनुवर्धिताक्षुरको विषपरसैर्यदि न सिष्यते ह्रुद्वै ।

गमान्म्यापी फलदा अक्षयतर्ह्य कथं लभते ॥

१ 'नवार्चनिषिद्धन' के सुरपाद हृत् प्रथम पाद की द्विध में उत्तरत सरद पाद का वचन ।

राग से ही बन्धन होता है अतः मुक्ति भी राग से ही उत्पन्न होती है। इसलिये मुक्ति का सहज साधन महाराग या अनन्यराग है, वैराग्य नहीं। इस बात के ऊपर 'हैवअतन्त्र' आदि अनेक तन्त्रों की उक्ति अत्यन्त स्पष्ट है — 'रागेन बध्यते लोको रागेनैव विमुच्यते।' इसलिये अनङ्गवज्र ने चित्त को ही संसार और निर्वाण दोनों बतलाया है। जिस समय चित्त बहुल सङ्कल्प-रूपी अन्धकार से अभिभूत रहता है, विजुली के समान चञ्चल होता है और राग, द्वेष आदि मल्लों से लिप्त रहता है, तब वही संसार रूप है।

अनल्प-सङ्कल्प-समोऽभिभूतः, प्रमञ्जनोन्मत्त-तडिच्चलश्च ।

रागादिदुर्वारमलावलिप्तं, चित्तं विसंसारमुवाच वज्री ॥

वही चित्त जब प्रकाशमान होकर कल्पना से विमुक्त होता है, रागादि मल्लों के लेप से विरहित होता है, ग्राह्य-ग्राहक भाव की दशा को अतीत कर जाता है तब वही चित्त निर्वाण कहलाता है^१। वैराग्य को दमन करने वाले पुरुष को 'वीर' कहते हैं।

ऊपर ललना और रसना के एकत्र मिलन की बात कही गयी है। विशुद्ध होने पर ये दोनों 'अवधूती' के रूप में परिणत हो जाती हैं। उस समय एकमात्र अवधूतिका ही प्रज्वलित रहती है। 'अवधूतिका' के विशुद्ध रूप 'डोम्बी' के लिए 'डोम्बी' शब्द का व्यवहार किया जाता है। वामशक्ति तथा और दक्षिणशक्ति के मिलन से जो अग्नि या तेज उत्पन्न होता है 'चाण्डाली' उसकी प्रथम अभिव्यक्ति नाभिचक्र में होती है। इस अवस्था में वह शक्ति अच्छी तरह विशुद्ध नहीं रहती। इसका सहजिया भाषा में सांकेतिक नाम 'चाण्डाली' है। जब चाण्डाली विशुद्ध हो जाती है तब

१ प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि ४।२२

२ प्रमास्वर कल्पनया विमुक्तं, ग्रहीणरागादिमलप्रलेपम् ।

ग्राह्य न च ग्राहकमप्रसत्त्वं, तदेव निर्वाणपद जगद ॥

(प्र० वि० सि० ४।२४)

नागार्जुन के निम्नाङ्कित वचन से इसकी तुलना कीजिये।

निर्वाणस्य तु या कोटिः, कोटिः संसरणस्य च ।

न तयोरन्तरं किञ्चित्, सुसूक्ष्ममपि विद्यते ॥

उठे 'बोम्बी' का 'बङ्गाली' कहते हैं। अथर्वती, बागडाती और ब्राह्मी (या बोम्बी) एक ही शक्ति की विविध अवस्था के नामान्तर हैं। अथर्वती अवस्था में होत का विकास रहता है क्योंकि इसमें इसा और पित्रात्मा प्रबल रूप में अपना काम अत्यन्त-अत्यन्त निर्वाह करती हैं। बागडाती अवस्था में होतहोत-अवस्था है तथा ब्राह्मी अहोतग्रह की सुविध्य है। तन्म में शक्ति के दो तीरे भेद—अपरा, परापरा तथा पग—किये गये हैं उनका सादृश्य हमारी तीनों भेदों का है। अथर्वती अवस्था में वायु का संचार तथा निर्गम होता है, इसी का नाम संचार है। शक्ति की सरलमार्ग में से आया अर्थात् बल पति को दूर कर सरलमार्ग में से चलना साधक का प्रयत्न कार्य है। सिद्धाचार्यों का कर्तव्य वाद (शत्रुवर्त्म जीना मार्ग) बही है। नाम और शक्ति की गति जब तक है तब तक हमारा

१ तुलसीदास मुमुक्षुपाद की यह प्रसिद्ध गीति—

आम मुमुक्षु बंधाली भएली । विषय बरिषी बन्धाली खेसी ।

उहि को पकबान बह विविचिंछा बल ।

म काममि विषय मोर कहि गह पछ्य त

२ मन्मथार्थ ही सरल मार्ग शत्रु मार्ग, या कर्तव्य वाद है। सरलमार्ग की उक्ति है—

कर्तव्य है कर्तव्य काहि ना से को री बँक ।

निबन्धि माहिना बाहु री शक्ति म

अर्थात् कर्तव्यमार्ग को पकड़ा ठेके रास्त को छोड़ दो ।

सिद्धाचार्यों शान्तिपाद (प्रसिद्ध नाम मुमुक्षु) की यह उक्ति भी मन्मथी है—

नाम रहिन दो बाध्य काशी ।

शान्ति शुभवेत्त संवेक्षित म

अर्थात् नाम और शक्ति मार्ग को छोड़कर मन्मथार्थ का प्रयत्न अन्वयवक है। यही प्रसिद्ध 'अथर्वतीमार्ग' का मन्मथार्थ है। किन्तु इसका आशय शिष्य तुलसीदास नामान्तराग्रह का महापुरुष की प्राप्ति का वृत्तार्थ मार्ग नहीं है—एतद् विरमान्ता-पत्नमार्ग विहाय मन्मथमार्गसङ्गमार्गोऽभिमुखोऽस्ति । इसी का बीठक यह तन्म वचन है—

एव मार्गवरा मज्ञा महापुरुषमहोदय ।

अन युक्त शान्तिमन्तो अविवक्ष्यत तत्पक्षत म

मार्ग टेढ़ा (सिद्धों की भाषा में वाक = वक्र) ही रहता है । इस मार्ग को छोड़कर सीधे मार्ग में आने के लिए सिद्धाचार्यों ने अनेक सुन्दर दृष्टान्त दिये हैं । इस मार्ग के अवलम्बन करने से वज्रयानी साधक को अपनी अभीष्ट-सिद्धि प्राप्त होती है । अन्तिम क्षण में रागानि आप से आप शान्त हो जाती है जिसका नाम है निर्वाण (या आग का बुझ जाना) रागाग्नि के निवृत्त होने से जिस आनन्द का प्रकाश होता है उसे कहते हैं—**विरमानन्द** । उस समय चन्द्र स्वभावस्थित होता है, मन स्थिर होता है, तथा वायु की गति स्तम्भित होती है । जिसके हृदय में विरमानन्द का प्रकाश उत्पन्न हो गया है, वही यथार्थ में योगीन्द्र, योगिराट् है तथा सहजिया भाषा में वही 'वज्रधर' पदवाच्य सद्गुरु कहलाता है ।

सहजिया लोगों में महामुद्रा का साक्षात्कार ही सिद्धि गिना जाता है । शून्यता तथा करुणा के अभेद को ही 'महामुद्रा' कहते हैं^१ । जिसने इस अभेद ज्ञान को प्राप्त कर लिया है, उससे अज्ञात कोई भी पदार्थ नहीं रहता ।

महामुद्रा उसके लिए समग्र विश्व के पदार्थ अपने विशुद्धरूप को प्रकट कर देते हैं । 'धर्मकरण्डक', 'बुद्धरत्नकरण्डक' तथा 'जिनरत्न'—इसी महामुद्रा के पर्याय हैं । तन्त्रशास्त्र में शिव और शक्ति का जो तात्पर्य तथा स्थान है वही रहस्य तथा स्थान वज्रयान में शून्यता तथा करुणा अथवा वज्र और कमल का है । शिव-शक्ति के सामरस्य को दिखलाने के लिए तन्त्र में एक यन्त्रविशेष का उपयोग किया जाता है । यन्त्र में दो समकेन्द्र त्रिकोण हैं—एक ऊर्ध्वमुख त्रिकोण रहता है और दूसरा अधोमुख त्रिकोण । ये पृथक् रूप से शिवतत्त्व तथा शक्तितत्त्व के द्योतक हैं—इनका एकीकरण दोनों के परस्पर आलिंगन या मिलन का यान्त्रिक निदर्शन है । शून्यता तथा करुणा के परस्पर मिलन—वज्र और कमल का परस्पर योग—दोनों का रहस्य एक ही है—शक्तिद्वय का परस्पर मिलन या सामरस्य या समरसता ।

इन्द्रियसुख में आसक्त पुरुष धर्मतत्त्व का ज्ञाता कभी नहीं हो सकता । वज्र-कमल के संयोग से जिस साधक ने बोधचित्त को वज्रमार्ग में अच्युत रखने की योग्यता प्राप्त कर ली है अथवा जिसने शिव-शक्ति के मिलन से ब्रह्मनाडी में बिन्दु को चालित कर स्थिर तथा दृढ़ करने की सामर्थ्य सिद्ध कर ली है, वही महायोगी

है। बर्म का तत्त्व उसकी ज्ञानशक्ति के सामने स्वयं सन्निविष्ट हो जाता है। समस्त साधन का सारेय्य बोधिविषय या विन्दु भी रखा करता है। बोधिविषय से अभिप्राय बोधिमार्ग पर आकाङ्क्षविषय से है^१। ऐसा ब्रह्म बनना चाहिए जिससे चित्त वृत्त मार्ग में पड़ित न हो पावे। जाना प्रकाश की साधना का अन्त अन्त बाध तथा चित्त की दृष्टा सम्पादन करता होता है। ऐक्य के संयोग से अन्त की दृष्टा ब्रह्मसाध के द्वारा अन्त-सूर्य की गति के सम्पन्न होने पर बाध की दृष्टा और हुमेदशिकार पर अन्त को ले जाने से चित्त की दृष्टा सम्पादित होती है। बिना इसकी दृष्टा हुए अन्त में परम नैतन्य की शक्ति का आविर्भाव हो नहीं सकता। यदि अन्तिमार्ग सम्पन्न हो तो जान ले उसे सहज या कारण करने की समस्त साधक में नहीं रहती। इसीलिए शुद्ध इस दृष्टा की प्राप्ति के लिए निरोध अन्तः विवर्तन है। इस दृष्टा को अभिव्यक्ति 'वज्र' शब्द के द्वारा की जाती है। इस प्रकार द्वैतभाव के परित्याग से अद्वैतभाव की अनुभूति ब्रह्मज्ञान का चरण अन्त है। वज्र शून्यता का ही मौलिक प्रतीक है क्योंकि दोनों ही दृष्ट आकाङ्क्षनीय अन्तः अन्तः तथा अभिव्यक्ति है—

एव सारमसोप्रीयमप्येधामेधसकृपम् ।

अवाहि मयिनाशि च शून्यता मज्जमुच्यते ॥ (अमरोक्षर पृ ११)

ब्रह्मज्ञान का अन्त है सब कुछ का ज्ञान—(सर्वज्ञानार्थं ज्ञानं ब्रह्मज्ञानमिति स्मृतम्^२)। इस मत में परमार्थ सर्वव्यापक, अनिकरणीय तत्त्वभावना सर्वज्ञ माना जाता है। आकाङ्क्षा के समान अप्रतिष्ठित व्यापक तथा लक्षणवर्जित को तत्त्व है वही ब्रह्मज्ञान^३ है। न वह भावस्व है, न अव्यक्तस्व न मायामात्रस्व और न लघुमन्त्रवर्जित है—

मायाभाषी न सौ तत्त्वं, अनेनू लाभ्या विपरिजितम् ।

न दशान्वमतो युक्तं, सर्वज्ञो न अनेनूदा ॥ (जा वि १११८)

१ अभाविबिचरनं शान्तं भावमात्रज्ञानं विमुक्तम् ।

शून्यताकरणाभिर्जन बोधिविषयमिति स्मृतम् ॥ (वीरवाचस्पत्य पृ १५१)

इसकी विस्तृत व्याख्या के लिए दृष्टव्य (ज्ञानसिद्धि पृ ७५)

२ ज्ञानसिद्धि १११०

३ अप्रतिष्ठं वकाचरां व्यापि लक्षणवर्जितम् ।

इदं तत्त्वं परमं तत्त्वं ब्रह्मज्ञानमनुत्तरम् ॥ (ज्ञानसिद्धि १११०)

मूलतत्त्व साकार तथा निराकार दोनों से भिन्न है । उसके निमित्त न तो शून्य की भावना करे न अशून्य की, न शून्य को छोड़े और न अशून्य का परित्याग करे (प्रज्ञोपाय० ४।५) क्योंकि शून्य और अशून्य के ग्रहण करने से अनल्प कल्पना का उदय होता है । इनके त्याग से सकल्प जन्मता है । इसलिए दोनों को छोड़ना आवश्यक है । परमार्थ निर्विकार, निरासङ्ग, निष्कादृक्ष (आकाङ्क्षाहीन), गतकल्मष, आद्यन्तहीन, कल्पनामुक्त है । शून्यता ही 'प्रज्ञा' है तथा अशेष प्राणियों पर अनुकम्पा (कृपा) ही 'उपाय' है । प्रज्ञोपाय के मिलन का अर्थ है प्रज्ञा तथा करुणा का परस्पर योग । इसकी उपलब्धि से ही परमार्थ मिलता है^१ । तत्त्वभावना भावक, भाव्य तथा भावना की त्रिपुटी से रहित होती है—

न यत्र भावकः कश्चित्, नापि काचिद् विभावना ।

भावनीय न चैवास्ति, सोच्यते तत्त्वभावना^२ ॥

वज्रयानी ग्रन्थों में प्रज्ञा और उपाय की एकाकार की मूर्ति के निदर्शन के लिए एक बीज का वर्णन किया जाता है । यह बीज है—एव । ब्राह्मणतन्त्रों में जिसे शिव-शक्ति का योग मानते हैं उसी तत्त्व को यह बीज प्रकट करता एवं तत्त्व है । इस बीज का यान्त्रिक स्वरूप यह है कि एकार \triangle त्रिकोण की आकृति वाला है और बीच में लघु त्रिकोण के रूप में 'व' की स्थिति है ।^३ बिन्दु दोनों के संयोग का सूचक दोनों त्रिकोणों का मध्यबिन्दु है । यह बीज बुद्धरत्न के रखने के लिए करण्डक (सन्दूक) माना गया है । इसकी प्राप्ति की 'महासुख' उपलब्धि है । अतः यह सब सौख्यों का आलय माना जाता है । हेवज्रतन्त्र के अनुसार—

एकाराकृति र्याद्दिव्य, मध्ये वकारभूषितम् ।

आलयः सर्वसौख्याना, बुद्धरत्नकरण्डकम् ॥

इस बीजतन्त्र में एकार मातारूप है, और वह चन्द्र तथा प्रज्ञा का द्योतक है ।

१ प्रज्ञोपायसुयुक्तात्मा सर्वासङ्गपराङ्मुख ।

जन्मनीहैव ससिद्ध्येत तत्त्वाभ्यासे कृतभ्रम ॥ (प्रज्ञोपाय० ५।१६)

२ प्रज्ञोपाय-विनिश्चय-सिद्धि का चौथा परि० तथा ज्ञानसिद्धि का १२ वें परि० देखिए ।

प्रकार पिता है एवं सूर्य तथा उषास्य का स्वयं है। विन्दु अनाहत हृदय का प्रतीक है, जो दोनों के संमिश्रण का फल है—

एकद्वारस्तु मवेन्माता एकद्वारस्तु रसाधिपः ।

विन्दुरन्नाहतज्ञानसंज्ञातान्यकारुणि ॥

अतः एवं सुगलरूप का वाचक है। परमार्थ एक भी नहीं है, न दो ही है, अविन्दु दो होते हुए भी एकद्वार है। इसी लक्ष्य को वैष्णव 'सुखमूर्ति' तान्त्रिक लोग 'नामन' तथा शैवयोग 'सुगमस्य' नाम से पुकारते हैं। जिस प्रकार दो बेल एक ही कुल में बौंके जाने पर अपनी मिश्रता छोड़कर एकता के सूत्र में बँध जाते हैं, उसी प्रकार यह परमलक्ष्य (या शिव-शक्ति अर्थात् प्रकृति पुरुष के परस्पर मिश्रण का प्रतिमिति है) दो होते हुए भी दो नहीं है। यह व्योम (दो नहीं), अक्षय (हृदय-नहीं) आदि पदों के द्वारा वाच्य होता है। इसी लक्ष्य का प्रतिमिति 'एवं' पद है। इस बीच की उपबोधिता के विषय में सिद्ध आर्यपाद की यह उल्लेखनीय कवि कल्पना हमें बोध है—

एकद्वार बीजसंज्ञा सुसुमित्र-अरविम्बुः ।

महद्वार एवं सुरज-वीरजिह्वामकरम्बुः ॥

साधक को प्रथमतः वैराग्य को दमन करना चाहिए जिससे वह 'वीर' पदवी को प्राप्त करता है। तब इसी 'एवं' बीज को लेकर अणुपुत्र (कभी अणु न होने काका), महापुत्र (अत्यधिक प्रेममय) पुत्र को जित्त उसी प्रकार अनुभव करता है, जिस प्रकार प्रेमर बिछे हुए कमल के ऊपर बैठकर मकरन्द का स्वाद लेता है।

एवं लक्ष्य का वैचारिक ज्ञान समग्र होव पश्चात् की उपलब्धि है। इसका हृदय साधक को उपलब्धेति की सिद्धि में पहुँचा देता है। आनन्दपाद कहते हैं—

एकद्वार जे सुमित्रा ते सुमित्रा सबसु असेस ।

बम्मकरद्वारी सो हूँ रे निज-पहुपर-बेस ॥

आशय यह है कि जिसने एकद्वार को जाना है उसने समग्र विषयों को जान लिया है। परमार्थ के ज्ञाता के धामने जगत् का कोई भी विषय अदेव नहीं रहता।

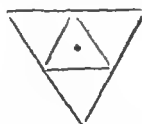
१ सिद्ध आनन्दपाद के २१ वें श्लोके की शीघ्र में उल्लेख होवतन्त्र के कवन।
राज्य-शोभाशेष पृ. १५६।

२ अर्थ—दाहाशेष शोभा । ३ वही—शोभा २१।

शून्यता और करुणा की अमेदरूपिणी यह महामुद्रा धर्मकायरूप है अर्थात् बुद्ध का सत्य यथार्थ स्वरूप है। इसके ज्ञान होते ही साधक अपने प्रभु-वज्रधर-के वेश को धारण कर लेता है। इतना महत्त्वपूर्ण होने के कारण इस बीजमन्त्र का वज्रयानीय साधना में विशिष्ट गौरव है।

‘एवं’ का आध्यात्मिक रहस्य

एवं तत्त्व की उद्भावना बौद्धतन्त्र-ग्रन्थों में की गई है। एवं शब्द तीन वर्णों-ए + व + ँ-से बना हुआ है और इसमें प्रत्येक वर्ण एक एक तत्त्वका प्रतीक है। एकार मातृशक्ति, चन्द्र तथा प्रज्ञा का द्योतक है। वकार शिवतत्त्व, सूर्य तथा उपाय का सूचक है। विन्दु (ं) दोनों के योग का प्रतीक है। इसी विन्दु का दूसरा नाम अनाहत ज्ञान है। इस प्रकार ‘एवं’ शिव शक्ति के सम्मिलन का सूचक है। एकार शक्ति त्रिकोण को सूचित करता है जो कि अधोमुख त्रिकोण ∇ है। वकार शिव त्रिकोण का प्रतिनिधि है जो त्रिकोण के बीच में ऊर्ध्वमुख से वर्तमान है। विन्दु दोनों त्रिकोणों का केन्द्रस्थानीय है। इस प्रकार इसका यान्त्रिक निदर्शन इस प्रकार है—



इस यन्त्र का आध्यात्मिक रहस्य हिन्दू-शास्त्रों में भी स्वीकृत किया गया है जो बौद्धों के सिद्धान्त से मिलता जुलता है। बौद्ध-ग्रन्थों के अनुरूप ही एकार शृङ्गाट (त्रिकोण) के रूप में शक्ति यन्त्र (भगयोनि) का प्रतीक है और वह वहि का गृह कहा गया है—

त्रिकोणमेकादशम, वह्निगेहं च योनिकम् ।

शृङ्गाट चैव एकार-नामभिः परिकीर्तितम् ॥

इसके तीनों कोण इच्छा-शक्ति, ज्ञान-शक्ति और क्रिया-शक्ति को सूचित करते हैं। इसी के मध्य में बौद्धों के वद्धार के समान चिधिणी क्रम की स्थिति त्रिकोण के मध्य में बतलाई जाती है—

त्रिकोण भगमित्युक्त वियत्स्थ गुप्तमण्डलम् ।

इच्छाज्ञानक्रियाकोण तन्मध्ये चिच्छिणीक्रमम् ॥

इस प्रकार इस तत्त्व का रहस्य बीरों के समान हिन्दू-तान्त्रिकों का भी बात था^१।

(क) कालाचक्रयान

कलत्रयान के उदय के कुछ ही समय बाद एक नवीन बीर तान्त्रिक सम्प्रदाय का जन्म हुआ जिसका नाम है 'कालाचक्रयान'। इस सम्प्रदाय की धारणा कलत्रयानी मन्त्रों में ही कथ्यमान नहीं होती प्रकृत रीति तान्त्रिक ग्रन्थ के ग्रन्थों में जी वे सिद्धान्त पर्याप्त स्पष्टरूप से प्राप्त होते हैं। उदाहरण के लिए, अत्यन्तान्तरात्मिक के आचार्य अभिनवगुप्त। अपने 'तन्त्रालोक' में कालाचक्र का बड़ा ही विस्तृत, विस्तृत विवेकान प्रस्तुत किया है परन्तु उन्होंने इस सिद्धान्त को रीति तान्त्रिक तन्त्रों के अन्तर्गत ही सम्मिलित किया है। परन्तु वे सिद्धान्त सुझावता से ही हैं जिसको आधार मानकर इस बीर तान्त्रिक सम्प्रदाय ने अपने नवीन यान—कालाचक्रयान—का प्रवर्तन किया। सिद्धान्तों की गाम्भीर्य के अनुसन्धान से भी हम इसी परिणाम पर पहुँचते हैं कि वे तन्त्र सिद्धों को अवगत थे। कालाचक्र की इस धारा को आश्रित कर विद्वत् शताब्दियों में इस नवीन सम्प्रदाय का उदय हुआ। परन्तु सामान्य के अन्तर्गत इस मत के इतिहास का पता नहीं चलता। अभी हाल में 'सैकोहेरा डीका' नामक मन्त्र प्रकाशित हुआ है^२ जिसमें कालाचक्र के दार्शनिक सिद्धान्त तथा व्यावहारिक साधना-पद्धति का विशिष्ट वर्णन है। यह ग्रन्थ किसी मूल तन्त्रग्रन्थ

१ इस तत्त्व के रहस्य के उद्घाटन का मेरा महाप्रहोषास्वास्व पं योपीनाथ कविराज को है। इस विषय के विशेष विद्वान्त्रियों को तथाकथ विन्ध्य क्षेत्र देवना आदिने—

The Mystic Significance ofavam G N Jha Research Institute Journal Vol II Part I 1944

२ या की सी (संख्या ९) में का कविराज की महत्त्वपूर्ण प्रस्तावना के साथ प्रकाशित, बरौदा १९४९। इसकी सम्पादिका इसी की रहने वाली है परन्तु उनका तन्त्र में प्रकृत तथा तान्त्रिक तन्त्रों की ओर उनकी सहस्रमूर्ति म्यत्तियों के समान है। ग्रन्थ के आरम्भ में ही कई प्रस्तावना निरूपण तथा शताब्दियों के परिपूर्ण है।

की व्याख्यामात्र है। इसके अनुशीलन से कालचक्रयान के विशाल साहित्य का तनिक आभास सा मिलता है। 'परमार्थ सेवा' के अतिरिक्त 'चिमलप्रभा' इस मत का विशिष्ट ग्रन्थ प्रतीत होता है। इस ग्रन्थ के लेखक का नाम है—**नडपाद** तथा **नारोपा**। ये कोई विशिष्ट तान्त्रिक आचार्य प्रतीत होते हैं। इस ग्रन्थ में नागार्जुन, आर्यदेव तथा चन्द्रगोमी^१ के तान्त्रिक मतविषयक पद्यों का उद्धरण दिया गया है। साथ ही साथ प्रसिद्ध सिद्धाचार्य सरहपाद के दोहा उद्धृत किये गये हैं^२। इन्द्रभूति की ज्ञानसिद्धि से 'वज्रयान' का लक्षण दिया गया है^३। अनेक अप्रसिद्ध सिद्धा के पद्य भी प्रमाणरूप से दिये गये हैं। इससे स्पष्ट है कि 'नारोपा' का समय १० म शताब्दी से पहले नहीं हो सकता। इस ग्रन्थ का विषय है—सेक, अभिषेक या तान्त्रिकी दीक्षा, परन्तु आचार-पद्धति के अतिरिक्त मूल सिद्धान्तों का भी सक्षिप्त विवरण दिया गया है। इसी ग्रन्थ के आधार पर कालचक्रयान के मत का सक्षिप्त वर्णन यहाँ प्रस्तुत किया जाता है।

मुख्य सिद्धान्त—

कालचक्रयान का यह मुख्य सिद्धान्त है कि बाहर का समग्र ब्रह्माण्ड इस मानव-शरीर के भीतर है। यह तो वेदान्त का मान्य सिद्धान्त है कि पिण्डाण्ड तथा ब्रह्माण्ड में नितान्त एकता है। बाह्य जगत् के सूर्य-चन्द्र, आकाश-पाताल-भूमि, समस्त भुवन, विन्ध्य-हिमालय आदि पर्वत, गंगा-यमुना-सरस्वती आदि नदियाँ—जितने विशाल तथा सूक्ष्म प्रपञ्च उपलब्ध होते हैं वे सब इस देह में विद्यमान हैं। विद्वान् का कार्य है कि वह इस रहस्य को जानकर अपने शरीर की शुद्धि के सम्पादन का प्रयत्न करे। शरीर के ही द्वारा सिद्धि प्राप्त होती है, साधना का मुख्य साधन शरीर है। अतः कायशुद्धि होने पर ही प्राणशुद्धि तथा चित्तशुद्धि हो सकती है। काय, प्राण तथा चित्तका इतना घनिष्ठ सम्बन्ध है कि एक की शुद्धि हुए बिना दूसरे की विशुद्धता सघटित नहीं हो सकती और तिनो की विशुद्धि

१ द्रष्टव्य सेकोद्देशटीका पृ० ५९।

२ वही, पृ० $\frac{४८}{१}$, $\frac{४८}{४}$ ।

३ वही पृ० ५८ (= ज्ञानसिद्धि पृ० ३६, श्लोक ४७)

हुए परमार्थ की प्रति मितान्त असम्भाव्य है। इस प्रकार काय में ही अस्तबक का परिवर्तन तथा हुआ करता है। इस तत्त्व को पहचानना चाहिए।

यह निरव शक्ति तथा शक्तिमान के—परस्पर संयोग का फल है। परम तत्त्व को 'आदिबुद्ध' कहते हैं। उनका य आदि है और न अन्त है। अनन्त ज्ञान सम्पन्न होने से अविपरीत रूप से समस्त ब्रह्मों को जानने के कारण वे ही 'बुद्ध' हुए निरव के आदि में वर्तमान होने से आदि 'बुद्ध' हैं। 'आदि' से उत्पत्ति अस्वाभाविक है। वे कहना और शून्यता की मूर्ति हैं। अर्थात् परमतत्त्व के। प्रकार हैं—(१) शून्यता-समस्त ब्रह्मों के निरवभाव होने का ज्ञान वह तत्त्व प्रकाश है। (२) कदा-अनन्त कदा अर्थात् बुद्ध के समुद्र में इन्होंने बड़े आदि को उद्धार करने को असीम असुखम्पा। प्रकाश तथा कदा की सम्मिलित मूर्ति अस्तबकत्व में 'आदि बुद्ध' है जिस को वह प्रकटीकृत है कि वे सर्वज्ञ हैं हुए परम आत्मिक हैं। जब तक कदा का उद्भव नहीं होता, तब तक प्रकाशमान होने से भी विरोध साम नहीं है। इसलिए बुद्ध को हम 'अव्यक्त' कहते हैं—अर्थात् अज्ञान का सामर्थ्य रहने वाला। अथा 'अज्ञान' अज्ञान के अनुसार ही अस्तबकत्व में 'आदि बुद्ध' की अवस्था कदा और शून्यता की एकता के रूप में की गई है। अन्त की संज्ञा 'अन्त' है। अन्त की शक्ति संवृत्तिस्विकी। अर्थात् अज्ञान का वह व्यावहारिक रूप (संवृत्ति) अन्त की शक्ति है। वह तत्त्व परिवर्तनशील विषय का प्रतिनिधि है। शक्ति से संबन्धित रूप 'अस्तबक' है। या अज्ञान (को होकर भी एक) है तथा अन्त विनाश नहीं होने वाला (अन्त) है—

अनादिनिधनो बुद्ध आदिबुद्धो निरव्ययः।

कदाशून्यता-मूर्ति कदा सत्त्वित्वस्विकी।

शून्यता अज्ञानस्य अस्तबकः प्रयोऽन्तरः ॥

आदि-बुद्ध—

आदि-बुद्ध के चार काय होते हैं—(१) सादृश काय (२) यम काय (३) सम्यक् काय तथा (४) निर्माण काय। वैदिक वर्णन में बीज की अवस्था स्वयं सृष्टि तथा तुरित्—ये चार अवस्थायें मानी जाती हैं। इन चारों अवस्थाओं में विद्यमान रहने वाला वेदमय मित्र-मित्र भाग्य से पुष्टता जाता है। अन्तर अवस्था के साथ वेदमय का (बीज का) 'निरव' कहते हैं स्वयं के साथी को 'निरव' तथा

सुषुप्ति के साक्षी को 'प्राज्ञ' कहते हैं। इससे अतिरिक्त तुरीयदशा का साक्षी वास्तव 'आत्मा' है। उसी प्रकार कालचक्रायान में इन अवस्थाओं से सम्बद्ध चार कार्यों की कल्पना मानी जाती है। इनसे सम्बद्ध भिन्न भिन्न वज्र तथा योग का निर्देश इस चक्र में किया गया है—

१	सहजकाय	करुणा	ज्ञानवज्र	विशुद्धयोग	तुरीय
	धर्मकाय	मैत्री	चित्तवज्र	धर्मात्मक योग	सुषुप्ति
२	सम्भोगकाय	मुदिता	वाग्वज्र	मन्त्रयोग	स्वप्न
४	निर्माणकाय	उपेक्षा	कायवज्र	सस्थान योग	जाग्रत्

आदि बुद्ध का (१) सहजकाय ही परमार्थतः सत्य है। यह शून्यता के ज्ञान होने से विशुद्ध है। यह तुरीयदशा के क्षय न होने से अक्षर तथा महासुख रूप है। वास्तव करुणा का उदय इसी काय में है। अतः वह ज्ञानवज्र कहा गया है। यही विशुद्ध योग है। (२) धर्मकाय में विना निमित्त ही ज्ञान का उदय होता है। सुषुप्ति के क्षय होने से यह नित्य, अनित्य आदि द्वैत से रहित होता है, मैत्री रूप है, निचले दोनों कार्यों के द्वारा जगत् का समग्र कार्य सम्पन्न कराता है, यह निर्विकल्पक चित्त की भूमि होने से 'चित्तवज्र' तथा धर्मात्मक योग कहलाता है। (३) सम्भोगकाय स्वप्न की दशा का सूचक है। इसमें अक्षय अनाहत ध्वनि का उदय होता है। सब प्राणियों के नादरूप होने से मन्त्रमुदिता रूप है। मन्त्र के उदय का सम्बन्ध इसी काय से है। इसे वाग्वज्र तथा मन्त्रयोग कहते हैं। इसी काय के द्वारा आदिबुद्ध धर्म तत्त्वों की शिक्षा प्रदान करते हैं। (४) निर्माणकाय का सम्बन्ध जाग्रत् दशा से है। नाना निर्माण काया को धारणकर बुद्ध क्लेश का नाश करते हैं। यही कायवज्र तथा सस्थान योग कहलाता है। इन चारों कार्यों की कल्पना योगाचार को भी मान्य थी। इस कल्पना में अनेक नवीन बातें मनन करने योग्य हैं।

‘काशचक्र’—

‘काशचक्र’ शब्द समष्टि तथा व्यक्ति रूप से उसी परम-तत्त्व का चोत्क है । इस शब्द के चारो अक्षर परमार्थ सत्य के स्वरूप का प्रतिपादन करते हैं । ‘क’ अक्षर का प्रतीक है अर्थात् परमतत्त्व अक्षररहित है । अक्षर बोधित का एक ही पदार्थ है । ‘का’ सत्य (माया) का चोत्क है । सत्य किञ्चन ! प्राण का काम के व्यापार के शान्त होने पर प्राण का सत्य अक्षरवन्मायी होता है । ‘क’ बल बलित का वाचक है । अर्थात् के व्यापार के द्वारा सम्पन्न रहने से बलित इन विषयों में सदा प्रमत्त किया करता है । इसलिये वह कबल रहता है । ‘क’ का बन्धन का सूचक है । अर्थात् दुरीभावस्था में काम प्राण तथा बलित का बन्धन कमरा सम्पन्न होता है । प्राण तथा बलित का परस्पर बोध निरन्तर बलित रहता है । इसलिये प्रथमतः अव्यभिक्त का निरोध करवा आवश्यक है । वह सदातः सम्पन्न होता है । अतः का निर्माणकार का सूचक है । अतः में वायु-विन्दु में निरोध होने से प्राण का सत्य होता है । बिना प्राण के सब किन्हे कबल बलित का बन्धन ही नहीं सकता । इन तीनों के बन्धन तथा सत्य का अनुमान दुरीत पर में किया जाता है । अतः ‘काशचक्र’ (जिसमें ये चारों अक्षर कमरा संचित हैं) उसी परम सत्यमृत, अक्षर, आदि-बुद्ध को धारित करता है—

अक्षरात् अक्षरयो ज्ञान्ते -सम्भरास्तपोऽत्र वै ।

अक्षरात्कर्मापत्तस्य अक्षरात् क्रमवन्मनै ॥

अतः काशचक्र पदार्थ उसी परमार्थ का चोत्क है । ‘काशचक्र’ में दो शब्द हैं—अक्षर और काश । अक्षर और काश का सम्बन्ध ही परमतत्त्व का चोत्क है । प्राण तथा इन से सम्बन्ध रहनेवाला ज्ञाता, सब व्यापारों के कर का अक्षर है । अतः वह ‘काश’ कहलाता है । अतः, उपाय तथा क्रम—एक ही तत्त्व के पदार्थ है—वही तत्त्व जिससे हम पुण्य का शिष्ट के नाम से आश्रय-ग्रन्थों में पुकारते हैं । इनका में सदा उपस्थित रहने वाला तीन वास्तवों—अम पदार्थ, कर्म पदार्थ तथा अस्म पदार्थ से सम्पन्न, अवन्त स्थिति से सम्पन्न अमत् का वह काशचक्र कहलाता है । अक्षर, प्रज्ञा, शून्यता—एक ही तत्त्व के पदार्थ है—वही तत्त्व जिससे प्रकृति का शक्ति की सदा आश्रय-ग्रन्थों में है । परम तत्त्व इन्हीं ज्ञाता तथा हेतु, प्रज्ञा तथा उपाय का सम्बन्ध होने के कारण काशचक्र की सदा से पुकारा जाता

है। तन्त्र के जिस तत्त्व पर हम इतना ध्यान दिया है उर्गी युगलरूप परम-
तत्त्व की सूचना शिखरिणी की एकता का बोधक 'कालचक्र' शब्द दे रहा है।
कालचक्र यान में यहाँ परमार्थ है।

इस तत्त्व की उपलब्धि के लिए कालचक्रयानियों ने विशिष्ट साधना बतलाई
है जिसका उपदेश गुरु के मुख से ही लिया जा सकता है। कालचक्रयान का
मौलिकनाम स्पष्ट है।



१ स एव कालचक्रो भगवान् प्रज्ञोपायात्मको ज्ञानज्ञेय-सम्बन्धेनोक्तो यथाक्षर-
सुखज्ञान सर्वावरणक्षयहेतुभूत काल इत्युक्तम् ।

(सेकोद्देशटीका पृष्ठ ८)

पञ्चम खण्ड

(बौद्ध धर्म का प्रसार और महत्त्व)

हूणान् चीनांश्च काम्बोजान् शिष्टान् सभ्यांश्च यो व्यधात् ।
गौरवं तस्य धर्मस्य कथा वाचा प्रतन्यते ॥

तेइसवाँ परिच्छेद बौद्धधर्म का विदेशों में प्रसार-

भारत के बाहर बौद्ध-धर्म के प्रचार का अपना पृथक् ही इतिहास है। अशोक ने इसे सर्व-प्रथम राजकीय आश्रय देकर इसका विपुल प्रचार किया। इसके पहिले यह भारत के एक प्रान्तमात्र का धर्म था। परन्तु यदि अशोक की धर्मप्रचार-भावना इस धर्म को प्राप्त न हुई होती तो इसकी दशा जैनधर्म के समान ही होती। अशोक ने अपने पुत्र और पुत्री महेन्द्र और सघमित्रा को सर्व-प्रथम प्रचार कार्य के लिये लका द्वीप में भेजा। तब से लका ही स्थविरवादी बौद्ध धर्म (हीन-यान) का प्रधान केन्द्र बन गया। वहीं से यह धर्म बर्मा, स्याम (थाईलैण्ड) और कम्बोडिया में फैला। इस प्रचार इन देशों में हीनयान धर्म की प्रधानता है। भारत के उत्तर में तिब्बत, चीन, कोरिया, मंगोलिया तथा जापान में महा-यान धर्म की प्रधानता है। भारतवर्ष से कनिष्क के समय (प्रथम शताब्दी) में यह धर्म चीनदेश में गया तथा चीन से होकर यह कोरिया और तिब्बत पहुँचा। कोरिया से यह धर्म जापान में आया। मंगोलिया में इस धर्म के प्रचार करने का श्रेय तिब्बती लोगों को है। इस प्रकार भारत के दक्षिणी प्रदेशों में हीनयान का और उत्तरी प्रदेशों में महायान की प्रधानता है।

(क) तिब्बत में बौद्धधर्म

तिब्बत का राज-धर्म बौद्ध-धर्म है। वहाँ का राजा दलाई लामा धर्म का भी गुरु समझा जाता है। तिब्बत को बौद्धधर्म चीन से प्राप्त हुआ और इसीलिये तिब्बती लोगों ने संस्कृत-ग्रन्थों के चीनी अनुवाद का भाषान्तर अपनी भाषा में किया। सर्वास्तिवादी मत के जिन ग्रन्थों का अनुवाद चीनी भाषा में विशेष रूप से मिलता है इन ग्रन्थों का मूल संस्कृत रूप भारत में भी अप्राप्य है। अतः सर्वास्तिवाद के त्रिपिटक के विषय तथा महत्त्व को जानने के लिये तिब्बती अनुवादों का अध्ययन अनिवार्य है। तिब्बती अनुवादों की यह एक बड़ी विशेषता है कि संस्कृत-ग्रन्थों का वे अक्षरशः अनुवाद प्रस्तुत करते हैं। अतः इनकी सहायता से मूल संस्कृत ग्रन्थों का संस्कृतरूप भली-भाँति पुनर्निर्मित किया जा सकता है। तिब्बत में बौद्धधर्म के प्रचार का इतिहास बड़ा मनोरञ्जक है। भिक्षु राहुल सांकु-

स्वामि ने लिखत में बौद्धधर्म में इस इतिहास को १ सुयो में विमल किया है—
 (१) आरम्भसुय ५८ ई. - ७६ ई. ; (२) शान्तरक्षित सुय (७६ ई. १८२ ई.) (३) दीपङ्कर-सुय (१४९-११२) (४) चर्मस्य-सुय (११२-११७ ई.)
 (५) चोङ्क-प सुय (११७ ई. १६६ ई.), (६) वर्तमानसुय (१६६ ई. -) ।

शान्त रक्षित—

लिखत में बौद्धधर्म का प्रवेश स्तोत्र-गण-पद्म-यो (सम्मन्वित ५५७ ई.) के सम्मन्वित में प्रथम बार हुआ जब उपकी श्री गैपलरावकुमारी अपने छात्र ब्रह्मोन्म, मैत्रेय तथा चार की कन्या की मूर्तियों को धाई और दूसरी की नील राज की कन्या पुरातन बुद्धप्रतिमा को नील से बहने में धाई । इन किमों के सहस्र से राज ने बौद्धधर्म को स्वीकार किया । परन्तु इसका व्यापक रूप ७६६ ई. में मिला जब शान्तरक्षित नासन्दा से लिखत में बर्म-प्रचार के निमित्त राजा के निमन्त्रण पर आये । शान्तरक्षित नासन्दा बिहार के बड़े भारी प्रौढ धर्ममिक थे किन्तु व्यापक पाण्डित्य का परिचय 'उत्तरसमूह' से भसीमूर्ति बल्लभ है । ज्ञानेन्द्र नामक लिखती मित्र इन्हें पहली-पहल स्वर्ण लिखत से मिले । राज ने इसका बड़ा स्वागत किया । राजमहल में ही वे ठहराये गये तथा इसकी मूर्तियों सम्मर्पण की गई । कारण यह इन्हें भारत छोड़ना पड़ा । दूसरी बार राजा कि-स्तोत्र-स्ने-धन (७४९-८५ ई.) के निमन्त्रण पर शान्तरक्षित ७५ वर्ष की अवस्था में शारीरिक कठिनाइयों का बिना टकाव किने लिखत पहुँचे । मंड-देश के बनेक पुस्तों को मित्र बनाना बना तथा 'सन्ने' नामक स्वाग पर बड़ा विराज मिहार बचाना बना (७६६-७७५ ई.) । वही पहला मिहार लिखत में स्थापित किया गया जो पीछे बौद्ध धर्म के प्रचार तथा प्रसार में विशेष सहायक सिद्ध हुआ । लिखत में धर्मधर्म की चतु के अन्तर उनके मित्र लिखत सम्मन्वित श्री राजा के निमन्त्रण पर वहाँ गये परन्तु नीली मित्रियों के छात्र बेमनस्य होने के कारण इन्हें अपने प्रती से भी हाथ धोना पड़ा ।

दीपङ्कर श्रीधाम—

दीपङ्कर श्रीधाम का कम विक्रमशिला महाविहार के पास ही किसी समय के यह में हुआ था । सुनते हैं कि इन्होंने नासन्दा तथा नीलपना में ही बड़ी मन्त्रुत्तर-सुवर्णदीप (सुधाभा) में श्री बाल्कर विद्यापथक किया था । विक्रमशिला

महाविहार में ही ये पीछे अध्यापन कार्य करते थे। ज्ञानप्रभ नामक भोटदेशीय भिक्षु के निमन्त्रण पर वे तिब्बत गये (१०४२ ई०)। जीवन के अन्तिम तेरह वर्ष वहीं बिताकर १०५५ ई० में, ७३ वें साल की उम्र में वहीं निर्वाण प्राप्त किया। इन्होंने सैकड़ों संस्कृत ग्रन्थों का अनुवाद दुभाषियों की सहायता से तिब्बती भाषा में किया, जिसमें आचार्य भव्य (या भावविवेक) का 'मध्यमकरलदीप' नितान्त विख्यात है। यह तीसरा युग अनुवाद के कार्य के लिए नितान्त महत्त्व-शाली है। इसमें मुख्य दार्शनिक ग्रन्थों के तिब्बती अनुवाद प्रस्तुत किये गये।

बुस्तोन—

चतुर्थ युग के ग्रन्थकारों तथा अनुवादों में बु-स्तोन का नाम उल्लेखनीय है। इनका नाम रिन्-छेन्-ग्यु (१२९०-१३६४ ई०) था। इनकी विद्वत्ता अद्वितीय थी। ये अपने समय के ही नहीं, बल्कि आज तक हुए तिब्बती विद्वानों में अद्वितीय माने जाते हैं। इन्होंने स्वयं पचासों ग्रन्थ लिखे जिनमें भारत और भोटदेश में बौद्ध-धर्म के इतिहास का प्रतिपादक ग्रन्थ एक महत्त्वपूर्ण रचना है^१।

परन्तु इससे भी महत्त्वपूर्ण कार्य उस समय तक के सभी अनुवादित ग्रन्थों को एकत्र कर क्रमानुसार दो बड़े सग्रहों में जमा करना है। इनमें एक का नाम स्क-ग्युर (प्रसिद्ध नाम कज्जुर है) और दूसरे का नाम स्तन-ग्युर (प्रसिद्ध नाम तंजुर) है। इनमें पहला सग्रह उन ग्रन्थों का है जो बुद्ध के वचन माने गये। 'स्क' शब्द का अर्थ भोट भाषा में है 'वचन' और 'ग्युर' कहते हैं अनुवाद को। इस प्रकार 'कज्जुर' में बुद्ध-वचन माने जाने वाले ग्रन्थों का सग्रह है। तंजुर में बुद्ध-वचन से भिन्न दर्शन, काव्य, वैद्यक, ज्योतिष, तन्त्र आदि ग्रन्थों का विशाल सग्रह है। 'स्तन' शब्द का अर्थ है 'शास्त्र'। अतः दूसरे सग्रह में शास्त्रपरक ग्रन्थों का तिब्बतीय संग्रह है। कज्जुर और तंजुर का अध्ययन बौद्ध धर्म के अनुशीलन के लिए कितना आवश्यक है, इसे विद्वानों की घतलाने की आवश्यकता नहीं। इस सग्रह के कर्ता 'बुस्तोन' हमारी महती श्रद्धा के भाजन हैं, इसमें तनिक भी सन्देह नहीं^२।

१ इस ग्रन्थ का अनुवाद डा० ओवरमिलर ने अंग्रेजी में किया है।

२ तंजुर के ग्रन्थों की विस्तृत सूची के लिए देखिए डा० कारदियेर का सूत्री-पत्र Catalogue du fonds tibetain de la Bibliothèque nationale; Paris 1909—15

स्वात्म ने तिप्पत में बौद्धधर्म में इस इतिहास को ६ सुयों में विभक्त किया है—

- (१) आरम्भसुय ५८ ई. — ७११ ई.; (२) शान्तरक्षित सुय (७११ ई. — ९८२ ई.) (३) दीपङ्कर-सुय (१ ४२-११ २); (४) चक्रवर्त्य-सुय (११ २-११७१ ई.) (५) बौद्ध-सुय (११७१ ई. — १६१४ ई.), (६) वर्तमानसुय (१६१४ ई. —)।

शान्त रक्षित—

तिप्पत में बौद्धधर्म का प्रवेश स्कोक-गणन-सहस्र-यो (जन्मकाल ५५७ ई.) के राज्यकाल में प्रथम बार हुआ जब उनधी की वेपासराजकुमारी अपने सम्वन्धोन्म मैत्रेय तथा चार की बन्धन की मूर्तिमों से आई और दूसरी की पौत्र राज की कन्या पुण्डरीक तुल्यप्रतिमा की नीति से बहोव में आई। इन किनों के सहवास से राज्य ने बौद्धधर्म का स्वीकार किया। परन्तु इसका व्यापक रूप ७११ ई. में मिया जब शान्तरक्षित बालन्दा से तिप्पत में बर्म-प्रसार के विमित्त राजा के निमन्त्रण पर आये। शान्तरक्षित नागन्दा विहार के बड़े मारी प्रौढ़ दार्शनिक थे किन्तु के व्यापक पाण्डित्य का परिचय 'तत्त्वसंग्रह' से मसीमीति बल्लभ है। इतिहास नामक तिप्पटी मिष्ठ इन्हें पहले-पहल स्वयं तिप्पत ले गये। राज्य ने इनका बड़ा स्वागत किया। राजमहल में ही वे ठहराये गये तथा इसकी भूषणी सम्मर्बदा की गई। कारण क्या इन्हें भारत लौटना पड़ा। दूसरी बार राजा क्षि-स्कोक-स्वे-बुवन (७४२-८५ ई.) के निमन्त्रण पर शान्तरक्षित ७५ वर्ष की वयस्का में राष्ट्रीय कठिनाइयों का विना ब्याप किने तिप्पत पहुँचे। मोर-रोट के अनेक पुरुषों को मिष्ठ बनाया गया तथा 'सन्ने नामक स्वाग पर बड़ा विशाल विहार बनावे राजा (७११-७७५ ई.)। यही पहला विहार तिप्पत में स्थापित किया गया जो पीछे बौद्ध धर्म के प्रसार तथा प्रसार में विशेष सहमक सिद्ध हुआ। तिप्पत में आचार्य की पालु के अनन्तर उनके विहार तिप्पत कमजोरीत श्री राजा के निमन्त्रण पर नहीं गये परन्तु बीबी मिष्ठियों के राज वैमकस होने के कारण इन्हें अपने प्रार्थों से भी हाथ मोना पड़ा।

दीपङ्कर भीषाण—

दीपङ्कर भीषाण का जन्म विजयसिंहा महाविहार के पास हो किसी छमन्त के पक्ष में हुआ था। उनसे है कि इन्होंने नागन्दा तथा बौद्धधर्म में ही मही, प्रलुप्त तुल्यशीव (सुभाषा) में भी नागर विद्याभ्यसन किया था। विजयसिंहा

महाविहार में ही वे पंडित आस्थापन कार्य करते थे। ज्ञानप्रभ साहू भेदकेमान्त्रिक के निमन्त्रण पर वे तिब्बत गये (१०४२ ई०)। ज्ञान के अन्तिम तीस वर्ष वही विताकर १०५५ ई० में, ७३ वें साल की उम्र में यही निशान छोड़ दिया। उन्होंने संस्कृत ग्रन्थों का अनुवाद दुर्गापियों की सहायता से तिब्बती में किया, जिसमें 'आचार्य भव्य' (या भावविभक्त) या 'मध्यमकालदास' ज्ञान विख्यात है। यह तीसरा युग अनुवाद के कार्य के लिए नितान्त महत्त्वपूर्ण है। इसमें मुख्य दार्शनिक ग्रन्थों के तिब्बती अनुवाद प्रस्तुत किये गये।
तोन—

चतुर्थ युग के ग्रन्थकारों तथा अनुवादों में बुन्स्तोन का नाम उल्लेखनीय है। इनका नाम रिन्-छेन-ग्रुप (१०९०-१३६४ ई०) था। इनकी विद्वत्ता विताय थी। वे अपने समय के ही नहीं, बल्कि आज तक हुए तिब्बती विद्वानों अद्वितीय माने जाते हैं। उन्होंने न्यर्य पन्नाओं ग्रन्थ लिखे जिनमें भारत और देश में बौद्ध धर्म के प्रतिपादक ग्रन्थ एक महत्त्वपूर्ण रचना है।

परन्तु इसके भी महत्त्वपूर्ण कार्य उस समय तक के सभी अनुवादित ग्रन्थों को इन की क्रमानुसार दो बड़े समूहों में जमा करना है। उनमें एक का नाम स्क-तुर (असिद्ध नाम कस्तुर है) और दूसरे का नाम स्नन-ग्युर (प्रसिद्ध नाम तुर) है। इनमें पहला समूह उन ग्रन्थों का है जो बुद्ध के जन्म माने गये। 'क' शब्द का अर्थ मोट सापा में है 'वचन' और 'ग्युर' कहते हैं अनुवाद को। स प्रकार 'कस्तुर' में बुद्ध-वचन माने जाने वाले ग्रन्थों का संग्रह है। तनुर में बुद्ध-वचन से निम्न दर्जन, ध्यान, वैयक, ज्योतिष, तन्त्र आदि ग्रन्थों का विशाल संग्रह है। 'स्तन' शब्द का अर्थ है 'शास्त्र'। अतः दूसरे समूह में शास्त्रपरक ग्रन्थों का तिब्बतीय संग्रह है। कस्तुर और तनुर का अध्ययन बौद्ध धर्म के अनुशीलन के लिए कितना आवश्यक है, इसे विद्वानों की कल्पना की आवश्यकता नहीं। इस संग्रह के कर्ता 'बुन्स्तोन' हमारी मददों भद्रों के भाजन हैं, हममें तनिक भी सन्देह नहीं।

१ इस ग्रन्थ का अनुवाद डा० थोवरमिलर ने अमजों में किया है।

२ तनुर के ग्रन्थों की विस्तृत सूची के लिए देखिए डा० थोवरमिलर का सूची-पत्र
 Catalogue du fonds tibetain de la Bibliothèque nationale
 Paris 1909—15

त्वाम्न मे ५

(१) ५ तारानाथ—

५ चौथे युग में बौद्ध धर्म का प्रचार बढ़ता ही गया। इस युग के आरम्भ में बौद्ध-रत्न प नामक प्रसिद्ध मित्र ने एक महाविद्यालय तथा एक महाविहार की स्थापना कर बौद्ध धर्म का विपुल प्रचार किया। इसी युग में प्रसिद्ध विद्वान् ब्राम्हो तारानाथ (१९७५ ए५) भी हुए। यद्यपि इसका सम्बन्ध बुद्धों या बौद्ध-रत्न-प की मौलि पंजीर न का लीमी है बहुभुत ये। इसके अनेक ग्रन्थों में 'भारत में बौद्ध धर्म का इतिहास' नामक ग्रन्थ महत्त्वपूर्ण माना जाता है। इन्हीं ग्रन्थों से मिलित होने के कारण से यह विस्तृत इतिहास ही नहीं बल्कि का सफ़ा तथा मिश्रित भारत से बाहर विदेशी उद्दिष्ट से मिलने आने के कारण इसका महत्त्व कम नहीं है। सबसे पूर्व इस ग्रन्थ का अनुवाद यूरोपीय भाषाओं में हुआ था जिसके कारण साधारण की प्रसिद्धि बृद्ध अधिक हो गई। इन्होंने अनुभूति स्वकमचार्य के 'सारस्वत व्याकरण का अनुवाद किया जिसमें कुम्भोज के पण्डित कुम्भाम्बर ने इसकी पर्याप्त सहायता की। इनके अतिरिक्त इस युग में पाँचवें शताब्दी सम्राट् सम्राट् धर्म-प्रचार में विशेष काम करते थे। इन्हीं की प्रेरणा से पाणिनीय व्याकरण की प्रक्रिया-सूची तथा सारस्वत का अनुवाद सिम्बती मध्य में किया गया। इसी युग के एक बौद्ध धर्म के प्रचार की कदाही समाप्त होती है^१।

इस संक्षिप्त वर्णन से स्पष्ट है कि सिम्बती में बौद्ध धर्म का प्रचार लगभग १९ वीं शताब्दी से है। इसकी से लेकर तेरहवीं शताब्दी तक भारत और सिम्बती का सम्बन्ध बहुत ही कमिड था। इसी समय कन्नडा की सिम्बती के संस्कृत तथा लोकभाषा में लिखे गए ग्रन्थों का अनुवाद सिम्बती भाषा में किया गया। कन्नडम से मूल संस्कृत ग्रन्थों के गठ ही काम पर-मी सिम्बती ग्रन्थों के-छात्रों। इमें बौद्ध ग्रन्थों के निम्न का हाथ हो सकता है। सिम्बती अनुवाद करने महासुखी है कि सगरी सहायता से संस्कृत-मूल रूप का निष्पत्ति मन्त्री-संघी किया जाने लगा है। सिम्बती के मूल धर्म (बौद्ध धर्म) में मूल-ग्रंथ की पूजा की बहुसंख्या

१. इस निबन्ध के लिए ग्रन्थ-प्रचार मित्र एडुवर्ग साहस्यस्य के 'सिम्बती में बौद्ध धर्म का विशेष' काही है। यह संक्षिप्त वर्णन इसी प्रायोगिक ग्रन्थ के आधार पर है।

बौद्धधर्म का विदेशों में प्रसार

। अतः तिब्बत में जो सभ्यता तथा संस्कृति दीख पड़ती है वह स प्रचार का ही फल है ।

(ख) चीन में बौद्ध-धर्म

चीन की एक दन्तकथा है कि सन् ६८ ई० में चीन के महाराज मिङ्गटी (५८-७५ ई०) ने एक सपना देखा कि एक सोने का वना हुआ आदमी उड़कर जमहल में प्रवेश कर रहा है । उसने अपने सभासदों से इसका अर्थ पूछा । उन्होंने कहा कि यह पश्चिम के सन्त बुद्ध (चीनी नाम फो या फोतो) के आगमन की सूचना है । राजा इस स्वप्न से इतना प्रभावित हुआ कि उसने भारत से बौद्ध आचार्यों को लाने के लिए अपने तसाई इन, सिङ्गिङ्ग तथा वाङ् स्वाङ्ग नामक तीन राजदूतों को भेजा । वे यहाँ भारत में आये तथा काश्यप मातङ्ग और धर्मरत्न नामक दो आचार्यों को अपने साथ लेकर ६४ ई० में लौट गये । बौद्ध धर्म का चीन देश में यही प्रथम प्रवेश है । कनिष्क ने बौद्धों की चतुर्थ संगीति की थी तथा वैभाषिक मत के मान्य ग्रन्थ विभाषा या महाविभाग जैसे बृहत्काय भाष्य-ग्रन्थ का निर्माण कराया था । प्रचारार्थ चीन में भिक्षु भी भेजे गये । फलतः सर्वास्तिवादी त्रिपिटकों का अनुवाद तथा प्रचार चीन देश में हुआ । यह अनुवाद संस्कृत मूल के नष्ट हो जाने के कारण समधिक महत्त्वशाली है । सर्वास्तिवादियों के इस विपुल परन्तु विस्मृत साहित्य का परिचय इन्हीं चीनी अनुवादों के आधार पर आजकल मिलता है ।

चीनी परिव्राजक तथा भारतीय पण्डितों के साहित्यिक उद्योग का काल प्रथम शताब्दी से आरम्भ होता है जब फाहियान (३९९-४१३ फाहियान - ई०) ने भारत में भ्रमण किया और बौद्धस्थानों का निरीक्षण कर, बुद्धधर्म से साक्षात् परिचय प्राप्त किया । -

हेनचाँग (६२९-४५-ई०) तथा इचिङ्ग (६७१-९५ ई०) के नाम तथा काम-इस प्रसङ्ग में सुवर्णाक्षरों में लिखने योग्य हैं । हेनचाँग के यात्रा-विवरणात्मक ग्रन्थ का चीनी नाम है—तताङ्ग सियुकी जिसे उसके शिष्य ने हेनचाँगः ६४५ ई० में संकलित किया था । दूसरा ग्रन्थ है—शिङ्ग-चिआ-फाँचू जिसमें शाक्यमुनि के धर्म का पर्याप्त विवरण है । इसकी रचना ६५० ई० में परिव्राजक के शिष्य तथा अनुवाद कार्य में सहायक ताओ

सिद्धिदान में की थी। तीसरा मन्त्र डेनबोधि की जीवन का चारांश है (रचनकाल ६९५ ई.)। इस विज्ञान यात्री ने ७५ प्रागाधिक बौद्ध ग्रन्थों का बीसी भाष में प्रथम सङ्ग्रह के साथ अनुवाद किया। महत्त्व की बात यह है कि ये सभी ग्रन्थ प्रायः विद्यावाक्य मत से सम्बन्ध रखते हैं। इस समग्र ग्रंथ में इसी मत की प्रतिष्ठा की गद्यना विहार में इसी की प्रधानता थी। ज्यों वही का विचार का। फलतः उसके विद्यावाक्य का समर्थक होने में आनन्द की बात नहीं है।

इतिह (६७१-६९५ ई.) इसके पीछे प्रमत्त के लिए भारत में आया वह स्वयं सर्वास्तिवादी था। इसके मूल मन्त्र तथा भारत के पञ्च-ग्रन्थों के अन्वेषण तथा मनन की ओर उसकी स्वाभाविक अभिरुचि थी।

इतिह सचचा नात्रा-मन्त्र इस दृष्टि से विरीय माननीय है। ये सर्व-प्रतिष्ठ बोधी परिभाषक हैं। इनसे पहले तथा बाद भी बीच से बौद्ध धर्म के विद्युत्वा नात्री आते थे तथा प्रचार के इच्छुक बौद्ध मित्र बीच में आते थे और ग्रन्थों के अनुवादार्थ में संलग्न होकर धर्म की दृष्टि में हाथ नेंदते थे। इतिह ने समयम ५ बोधी नात्रियों के नात्रों का उत्प्रेषण किया है। अनुवाद का मुख्य अन्त पद्यम से लेकर सप्तम सप्तम्यी है परन्तु बीच का भारत से सम्बन्ध पीछे भी कम बलिष्ठ न था।

भारतीय परिचितों ने भी बुद्धधर्म के प्रचार करने के लिए कुर्सेरूप हिमात्मक को पत्रकार बीच में पहापण किया और अज्ञानत परिभय से बीसी बोधी विज्ञ प्रचलन सिद्धि का तथा भाषा का अध्ययन किया तथा अपने संस्कृत ग्रन्थों का अनुवाद किया। गुप्त-काल में यह विद्यासम्पर्क बहुत ही बलिष्ठ था। इन परिचितों के अध्ययन का ही विरली प्रतीक्षा की आज उसनी बोधी है। ऐसे मित्रों में कुमारजीय बुद्धमत्र बुद्धवरा धर्मरत्न बुद्धधर्मरत्न बुद्धमत्र, बोधिधर्म संघपाल परमार्थ सपरम्प बुद्धिबुधि और बुद्धराज्य के नाम आज भी बीसी साहित्य में प्रसिद्ध हैं जिन्होंने अपने धार्मिक उत्साह के समये न तो हिमात्मक को और न समुद्र को अत्यन्त समझा और जिन्हीं कीर्ति भारत में संस्मरणीय होने पर भी आज बीच की कर्मगुणि में बसक रही है। इसमें कुमारजीय तथा परमार्थ का नाम अत्यन्त प्रसिद्ध है। बीच में बुद्ध धर्म को अन्ध-धिय बनाने का अभिप्राय अब इन्हीं दोनों आचार्यों को है।

(१) कुमारजीव (३२५-४१५ ई०)

कुमारजीव स्वयं भारत में पैदा नहीं हुए थे, पर भारतीय थे। ये चीनी तुर्किस्तान के प्रधान नगर कूचा के निवासी थे। ये साँतवे वर्ष अपनी माता के साथ बौद्ध बन गये। कूचा में आचार्य बुद्धदत्त के शिष्य बन प्रथमतः सर्वास्ति-दायी थे, अनन्तर महायान में दीक्षित हुए। ३८३ ई० में जब चीनी सेनापति ने कूचा पर आक्रमण किया, तब वह इन्हें कैदी बनाकर चीन ले गया। पर इन्होंने चीन महाराज ने राज्यगुरु के पद पर प्रतिष्ठित किया और इसी पद से इन्होंने बुद्ध धर्म का उपदेश दिया। इन्होंने बौद्ध धर्म के माननीय ९८ प्रामाणिक ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद किया। इनके ग्रन्थों से चीन-वासियों को विशाल बुद्ध साहित्य का परिचय मिला। अश्वघोष, नागार्जुन, आर्यदेव, वसुवन्धु—इन आचार्यों चतुष्टयी का जीवनचरित भी इन्होंने चीनी भाषा में लिखा है।

(२) परमार्थ—चीनी बौद्ध साहित्य के इतिहास में परमार्थ का नाम सदा स्मरण का विषय रहेगा। चीन के धार्मिक नरेश सम्राट् उटी (५०२-५४९ ई०)

ने भारत से संस्कृत ग्रन्थों के लाने के लिये जिस अनुचरदल को **परमार्थ** भेजा था, उसी के साथ परमार्थ भी ५४९ ई० में चीन गए और बीस वर्ष के लगातार घोर परिश्रम से ५० संस्कृत ग्रन्थों का चीनी में अनुवाद किया जिनमें ३० ग्रन्थ आज भी उपलब्ध हैं। ये अभिधर्म के विशेष ज्ञाता थे। इनका ही अनुवाद अनेक संस्कृत ग्रन्थों की स्मृति आज भी बनाये हुए है। उनमें अश्वघोष का 'महायान श्रद्धोत्पाद शास्त्र', असगकृत 'महायान सम्परिग्रह शास्त्र' तथा 'तर्कशास्त्र' आदि ग्रन्थ विशेष महत्त्व के हैं। ईश्वर की कृपा से हिरण्यसप्तति (साख्यकारिका) का वृत्ति (माठर वृत्ति ?) के साथ अनुवाद आज भी उपलब्ध है। ५६९ ई० में परमार्थ ने धर्म के अर्थ अपनी जन्मभूमि मालवा से सुदूर चीन में निर्वाण प्राप्त किया।

(३) हरिवर्मा—सत्यसिद्धि सम्प्रदाय

चीनदेश में आकर बुद्ध धर्म में अवान्तर शाखाएँ उत्पन्न हो गईं। यहाँ के किसी आचार्य ने तथागत के किसी उपदेश को विशेष महत्त्व दिया फलतः उस उपदेश के आधार पर नवीन मत का उदय हुआ जो जापान में विशेष रूप से फैला। इस सम्प्रदाय का नाम था 'सत्यसिद्धि सम्प्रदाय' तथा संस्थापक का

के प्रसिद्ध शहर) में तथा उसके आसपास बहुत से सुन्दर बौद्ध-मन्दिरों का निर्माण किया जिसमें होर्नुबी का मन्दिर आज भी वर्तमान है। इन्होंने पुष्कर, श्रीमन्ना तथा विमलवर्ति—इन तीन बौद्ध राज्यों पर जीतमें भी विजयी एवं लिये जापानी बौद्ध धर्म के इतिहास में राजकुमार शोतुसु का नाम उदा के सिद्धांत रहेगा। बौद्धधर्म के प्रथम प्रवेश के अनन्तर राजा और उनके सरदारों इस धर्म के प्रति विपुल प्रिया दिखाई। अनन्तर चीर-चीरे पक्षों की वृद्धि भी इसे प्रवृद्ध किया। जापानी संस्कृति तथा सम्प्रदाय के उत्थान में बुद्ध धर्म का व्यापक प्रत्यक्ष सर्वत्र कारण-भूत का, इसे विशेष रूप से दिखाने की कोशिश करने लगी।

वर्तमान जापान में अनेक बौद्ध सम्प्रदाय विद्यमान हैं जिनमें मन्त्रात्मक तथा मन्त्रहीन किसी विशिष्ट शिक्षा को महत्त्व प्रदान किया गया है। इन सम्प्रदायों में मुख्य ये हैं किनका संक्षिप्त परिचय दिया जाता है।

१ तेन्दई सम्प्रदाय—

चीन देश में इस सम्प्रदाय का नाम है तियेन्तार्ई। इस मत के अनुयायी व्यवहार और परमार्थ—छद्म और असद्म—में किसी प्रकार का वास्तविक भेद नहीं है। व्यवहार के व्यवहारानुसार संसार और निर्वाण में अन्तर,

१ तेन्दई मत और तथ्यों के अन्तर के समान है। अतः सत्य है और असम्प्रदाय तर्क असत्य। परन्तु जिस प्रकार तथ्य असत् से दृश्य नहीं है और न अतः तर्क से असत्य से दे, वही प्रकार परमार्थ और व्यवहार एक दूसरे से पूर्ण स्वतन्त्र अलग नहीं कारण करते। इस सम्प्रदाय का यही मूल मन्त्र है। इस मत के चीनी संस्थापक का नाम ची-येन्तशी है। इस धर्म का मूल ग्रन्थ है 'सर्वमपुष्करीक'। इस ग्रन्थ तथा 'माध्यमिकधरिवा' का अध्ययन कर इसके संस्थापक के शुद्धता प्रकृति तथा मध्यमप्रतिपदा के सिद्धांत का प्रतिपादन किया है। ये तीनों सत्य परस्पर सम्बन्ध हैं। इस प्रकार इस मत में बोधवार के निरहीत माध्यमिक मत के प्रति निरीह पक्षपात है। जापान में इस धर्म का प्रचार तथा प्रविष्टि बेजिया यही नामक जापानिक मीता (७६७ में ८२२ ई तक) के द्वारा की गयी।

इस मत के अनुयायी मुख्य की शिक्षाओं के तीन भेद माने जाते हैं। (१)

कालक्रमानुसार (२) सिद्धान्तानुसारी (३) व्यवहारी। बुद्ध की समस्त शिक्षायें पाँच भागों में विभक्त की गई हैं (१) अवतसक सूत्र—सबोधि प्राप्त करने के बाद बुद्ध ने तीन सप्ताहों तक इस सूत्र की शिक्षा दी जिसमें महायान के गूढ़ रहस्यों का प्रतिपादन है। (२) आगम-सूत्र—जिनकी शिक्षायें दूसरे काल में बुद्ध ने सारनाथ में १२ वर्ष तक दी। (३) वैपुल्य-सूत्र—इनमें हीनयान और महायान के सिद्धान्त आठ वर्ष तक उपदिष्ट किये गये। (४) प्रज्ञापारमिता सूत्र—चौथे काल में बुद्ध ने २२ वर्ष तक इन सूत्रों का उपदेश किया। (५) सद्धर्म पुण्डरीक और महानिर्वाण सूत्र—इनका उपदेश आठ वर्षों तक अपने जीवन के अन्तिम काल तक बुद्ध ने किया। इन ग्रन्थों का सिद्धान्त ही बुद्ध की शिक्षा का परम विकास है।

सिद्धान्तानुसारी वर्गीकरण में बुद्ध की शिक्षायें स्थूल से सूक्ष्म या अपूर्ण से पूर्ण के क्रम से की गई हैं। इस कल्पना के अनुसार बुद्ध की शिक्षायें चार भागों में विभक्त हैं। (१) त्रिपिटक (२) सामान्य शिक्षा (३) विशिष्ट शिक्षा—जो केवल बोधिसत्त्वों के लिये है। (४) पूर्ण शिक्षा—बुद्ध तथा समस्त जगत् के प्राणियों की एकता का उपदेश जिनके ऊपर तेन्दई सम्प्रदाय की प्रतिष्ठा है।

व्यावहारिक वर्गीकरण में बुद्ध के उपदेश व्यावहारिक दृष्टि से चार भागों में विभक्त हैं। (१) आकास्मिक—वह शिक्षा जिसे तथगत ने बिना किसी अनुष्ठान के निर्वाण की सद्यः प्राप्ति के लिये दी। (२) क्रमिक शिक्षा—जिसमें क्रम-क्रम से निर्वाण की प्राप्ति के साधन बतलाये गये हैं। इस मार्ग में धीरे-धीरे उठकर साधक निम्न कोटि से ऊपर जाकर निर्वाण प्राप्त करता है। आगम, सूत्र, वैपुल्य-सूत्र तथा प्रज्ञापारमिता की गणना इसी श्रेणी में है। (३) गुप्त शिक्षा—यह शिक्षा उन लोगों के लिये है जो बुद्ध के सार्वजनिक उपदेशों से लाभ उठाने में असमर्थ हैं। (४) अनिर्वचनीय—इसका अभिप्राय यह है कि बुद्ध की शिक्षायें इतनी गूढ़ हैं कि अपनी बुद्धि के अनुसार भिन्न-भिन्न लोगों ने उसका भिन्न-भिन्न अर्थ समझा है।

यह सम्प्रदाय शून्यवाद का पक्षपाती होते हुये भी अपने को उससे पृथक् तथा उच्चतर समझता है^१।

१ इस मत के विस्तृत विवरण के लिये देखिये (Yamakami—Systems of Buddhist Thought P 270—86)

के प्रसिद्ध शहर) में तथा उसके आसपास बहुत से सुन्दर बौद्ध-मन्दिरों का निर्माण किया जिसमें दोर्बुन्धी का मन्दिर आज भी वर्तमान है। इन्होंने पुम्बरीक भीमांसा तथा नियमधर्ति—इन तीन बौद्ध राजों पर जीतने भी सिद्धी एवं सिये आपसी बौद्ध धर्म के इतिहास में राजकुमार सोतुष्ट का नाम उठा के किं कामर रहेगा। बौद्धधर्म के प्रथम प्रवेश के अनन्तर राजा और उनके सरदारों। इस धर्म के प्रति विपुल भद्रा दिखलाई। अनन्तर और-औरे बड़ों की वक्ता। भी इसे प्रवृत्त किया। आपसी संतुष्टि तथा सम्बन्ध के कारण में कुछ धर्म के स्थापक प्रमुख सर्वत्र आरम्भ-भूत बा। इसे विरोध रूप से दिखलाने की को आन्दोलनका नहीं।

वर्तमान आपास में अनेक बौद्ध सम्प्रदाय विद्यमान हैं जिसमें मगधान तथा गलली किसी विशिष्ट विद्या को महत्त्व प्रदान किया गया है। इन सम्प्रदायों में मुख्य ये हैं जिसका संक्षिप्त परिचय दिया जाता है।

१. सेन्ध्वी सम्प्रदाय—

बीज देश में इस सम्प्रदाय का नाम है सिन्धुद्वी। इस मत के अनुयायी व्यवहार और परमार्थ—सत् और असत्—में किसी प्रकार का वास्तविक भेद नहीं है। अस्त्योप के कमजोर संचार और निर्वास में अन्तर,

१. सेन्ध्वी कुछ और तरंगों के अन्तर के समान है। अस्त्य है और सम्प्रदाय तरंग असत्। परन्तु जिस प्रकार तरंग अस्त्य से युक्त नहीं है और न अस्त्य तरंग से अस्त्य से है, वही प्रकार परमार्थ और व्यवहार एक दूसरे से युक्त अस्त्य सत्ता नहीं आरम्भ करते। इस सम्प्रदाय का बड़ी मूल मन्त्र है। इस मत के बीज संस्थापक का नाम भी-ये-त्ता-री है। इस धर्म का मूल ग्रन्थ है 'सयर्मपुम्बरीक'। इस ग्रन्थ तथा 'भाष्यमिन्द्रिक्' का अध्ययन कर इसके संस्थापक के शून्यता, प्रकृति तथा वाक्यप्रतिपदा के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। ये तीनों सत्य परस्पर सम्बन्ध हैं। इस प्रकार इस मत में बोधधर के विपरीत भाष्यमिन्द्रिक् मत के प्रति विरोध पकपात है। आपास में इस धर्म का अन्तर तथा प्रतिष्ठा वैज्ञानिक-बड़ी नामक धार्मिक नेता (७१७ से ४२१ ई. तक) के द्वारा की गयी।

इस मत के अनुयायी मुख्य बी-विद्याधी के तीन भेद माने गये हैं। (१)

कालक्रमानुसार (२) सिद्धान्तानुसारी (३) व्यवहारी। बुद्ध की समस्त शिक्षायें पाँच भागों में विभक्त की गई हैं (१) अवतसक-सूत्र—सर्वोच्च प्राप्त करने के बाद बुद्ध ने तीन सप्ताहों तक इस सूत्र की शिक्षा दी जिसमें महायान के गूढ़ रहस्यों का प्रतिपादन है। (२) आगम सूत्र—जिनकी शिक्षायें दूसरे काल में बुद्ध ने सारनाथ में १२ वर्ष तक दी। (३) वैपुल्य-सूत्र—इनमें हीनयान और महायान के सिद्धान्त आठ वर्ष तक उपदिष्ट किये गये। (४) प्रज्ञापारमिता सूत्र—चौथे काल में बुद्ध ने २२ वर्ष तक इन सूत्रों का उपदेश किया। (५) सद्धर्म पुण्डरीक और महानिर्वाण सूत्र—इनका उपदेश आठ वर्षों तक अपने जीवन के अन्तिम काल तक बुद्ध ने किया। इन ग्रन्थों का सिद्धान्त ही बुद्ध की शिक्षा का परम विकास है।

सिद्धान्तानुसारी वर्गीकरण में बुद्ध की शिक्षायें स्थूल से सूक्ष्म या अपूर्ण से पूर्ण के क्रम से की गई हैं। इस कल्पना के अनुसार बुद्ध की शिक्षायें चार भागों में विभक्त हैं। (१) त्रिपिटक (२) सामान्य शिक्षा (३) विशिष्ट शिक्षा—जो केवल बोधिसत्त्वों के लिये है। (४) पूर्ण शिक्षा—बुद्ध तथा समस्त जगत् के प्राणियों की एकता का उपदेश जिनके ऊपर तेन्दई सम्प्रदाय की प्रतिष्ठा है।

व्यावहारिक वर्गीकरण में बुद्ध के उपदेश व्यावहारिक दृष्टि से चार भागों में विभक्त हैं। (१) आकस्मिक—वह शिक्षा जिसे तथागत ने बिना किसी अनुष्ठान के निर्वाण की सद्यः प्राप्ति के लिये दी। (२) क्रमिक शिक्षा—जिसमें क्रम-क्रम से निर्वाण की प्राप्ति के साधन बतलाये गये हैं। इस मार्ग में धीरे-धीरे उठकर साधक निम्न कोटि से ऊपर जाकर निर्वाण प्राप्त करता है। आगम, सूत्र, वैपुल्य-सूत्र तथा प्रज्ञापारमिता की गणना इसी श्रेणी में है। (३) गुप्त शिक्षा—यह शिक्षा उन लोगों के लिये है जो बुद्ध के सार्वजनिक उपदेशों से लाभ उठाने में असमर्थ हैं। (४) अनिर्वचनीय—इसका अभिप्राय यह है कि बुद्ध की शिक्षायें इतनी गूढ़ हैं कि अपनी बुद्धि के अनुसार भिन्न-भिन्न लोगों ने उसका भिन्न-भिन्न अर्थ समझा है।

यह सम्प्रदाय शून्यवाद का पक्षपाती होते हुये भी अपने को सबसे पृथक् तथा उच्चतर समझता है।

अधिक प्रचार किया कि तन्त्रों के प्रति वहाँ के राजा तथा प्रतिष्ठित पुरुषों की श्रद्धा जाग उठी। राजा ने अमोघवज्र को भारत से तन्त्र-ग्रन्थों को लाने के लिये भेजा। वे भारत में आये तथा बड़े परिश्रम से ५०० तन्त्र ग्रन्थों का संग्रह कर चीन देश लौट ले गये। हिउवाङ्ग तुरुङ्ग नामक राजा ने इनके इन कार्यों से प्रसन्न होकर इन्हें ज्ञाननिधि (सुत्साङ्ग) की उपाधि से विभूषित किया। अमोघवज्र की वृद्धि इच्छा थी कि मैं चीन देश में तन्त्र का प्रचार कर अपने देश को लौटूँ परन्तु राजा ने इन्हें रोक लिया और इनके प्रति बहुत ही अधिक आदर दिखलाया तथा भू-सम्पत्ति भी प्रदान की। चीन में रहकर अमोघवज्र ने १०८ तन्त्र-ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद किया और ७७४ ई० में, ७० वर्ष की आयु में, इस उत्साही ब्राह्मण पण्डित ने सुदूर चीन देश में निर्वाण पद प्राप्त किया। वज्रबोधि और अमोघवज्र—ये ही दोनों 'मन्त्र सम्प्रदाय' के प्रतिष्ठापक माने जाते हैं। इनकी मृत्यु के अनन्तर इनके चीनी शिष्य हुइलाङ्ग इस मत के तृतीय आचार्य बनाये गये।

परन्तु धीरे-धीरे चीन देश में मन्त्रों के प्रति जनता की आस्था घटने लगी। लेकिन जापान में यह सम्प्रदाय आज भी जीवित है और इसका सारा श्रेय इसके जापानी प्रतिष्ठापक 'कोवो दैशी' को है। कोवो दैज्यो के समकालीन थे। ये उनसे ७ वर्ष छोटे थे और उनकी मृत्यु के बाद १२ वर्ष तक जीते रहे। कोवो बहुत बड़े प्रतिभासम्पन्न व्यक्ति थे। ये गम्भीर विद्वान्, साधु, परिवाजक, चित्रकार, व्यवहारज्ञ तथा सुलेखक थे। इनके अध्ययन के प्रधान विषय महावैरोचनसूत्र और वज्रशेखर-सूत्र थे। कोवो पर्वत को इन्होंने 'शिङ्गून सम्प्रदाय' का प्रधान स्थान बनाया और उनके शिष्यों का यह विश्वास है कि वे आज भी समाधि में वर्तमान हैं। यद्यपि वह पर्वत पर रहना पसन्द करते थे परन्तु ससार से सम्बन्ध-विच्छेद करना वे नहीं चाहते थे। 'शिङ्गून सम्प्रदाय' के सिद्धान्त वे ही हैं जो वज्रयान के। मन्त्र की साधना तथा मुद्रा, धारणी और मण्डल का प्रयोग इस सम्प्रदाय में विशेष रूप से है। हम पहिले दिखला चुके हैं कि तिब्बती बौद्धधर्म भी वज्रयान से प्रभावित हुआ है। इस प्रकार दोनों देशों—जापान और तिब्बत—की कला पर तान्त्रिक धर्म का विशेष प्रभाव पड़ा है। मन्त्रयान के प्रधान देवता बुद्ध वैरोचन का चित्रण इन देशों के प्रधान कलाकारों ने किया है। जापान में वैरोचन फेदो के नाम से प्रसिद्ध हैं। विशेष जानने की बात यह है कि तान्त्रिक मन्त्रों की

बीजी अक्षरों में दृष्टेष्ट प्रतिक्रिया कर दी गयी है। बीजी सिद्धांत इन बीजी अक्षरों में, दिने मने संस्कार के यन्त्रों का उद्धार मसीमांति कर सकते हैं।

४. जीवो-सम्प्रदाय

इसी का दृष्टा नाम 'सुखोपती' सम्प्रदाय है। इस सम्प्रदाय का मूल सिद्धांत यह है कि बुद्ध के माग के अपने से (नेम-बुद्ध) मनुष्य एवं बुद्धों से बुद्ध हो जाता है और वह अमिताभ (आपानी नाम अमिह) के सर्व-सौख्य-सम्पन्न लोक में निवास करता है। शिष्टोत्तम सम्प्रदाय राक्षसमय होने के कारण, बुद्ध हुए अमिताभियों को चिन्तनको ब्रह्म वा। बुद्ध बर्म के शिष्य बनता, का इन्द्र सूर्य करना आभरवक वा। वह कार्य इस बने बुद्ध में हुआ।
 इस बर्म को अमिताभ बननेवाले सिद्धांत का नाम कृष्ण-होनिता वा (१२-१३२)। परन्तु इस मत के सबसे बड़े आचार्य के होनेन-होनिता (११२१ ई - १२१२ ई)। उन्होंने बीजी और आपानी दोनों अक्षरों में प्रत्येक सिद्धांत इस मत को लोक-प्रिय बनाया। उनकी शिष्टा सिद्धांत ही बीजी वा। बुद्ध का नाम अपना उन्हें आत्म-समर्पण करता साधक के शिष्य प्रभाव कार्य प्राप्त जाता वा। कर्मफल को व तां विरोध आभरवकता वा, न राक्षसासी बर्तन की। केवल अपने बुद्ध इन्द्र से अमिताभ बुद्ध की प्राप्ति ही साधक के स्वार्थ-साधक का प्रभाव संपन्न है। होनिता के पीछे शिष्टा दान् (११०० ई-१२४२ ई) इस मत के आचार्य हुए। उन्होंने इस मत को और भी अधिक उन्नति की। बुद्ध के राज्य में जाना ही मनुष्य के शिष्य प्रभाव कार्य वा। उनका कहा वा कि मनुष्य स्वभाव से ही पातकी है। इन पातकों का विराट्करण सरलता से बुद्ध के नाम अपने से ही हो सकता है।

इस प्रकार बीजी सम्प्रदाय में भविष्य की प्रभावता है। जिस प्रकार वैदिक बर्म में नाम-रूप से मनुष्य मगवान् के लोक में जाकर विराट्ता है ठीक वही प्रकार बीजी मत में नाम-रूप से स्वर्गलोक में समस्त बुद्ध और सम्पत्ति प्राप्त होती है। सुखापती (स्वर्ग) सम्पन्न वही ही लोक तथा अभितपूर्व है। आपानी बम-साधारण का वही अपना बीजपर्य है। इस बर्म के दो मूल ग्रन्थ हैं (१) सुखापती-ग्रन्थ (२) अमिताभ-ग्रन्थ। बुद्ध का नाम 'अमिताभ' है जो आनन्द आनंदी भाषा में 'अमिह' के नाम से बुद्धराज जाता है।

५ निचिरेन् सम्प्रदाय

इस मत के संस्थापक का नाम निचिरेन् शोनिन् (१२२२ ई० से १२८२ ई० तक) है । वे बड़ी ही निम्न-श्रेणी में उत्पन्न हुये थे । पिता एक साधारण मज्जाह थे । इनमें धार्मिक उत्साह विशेष था । आज भी इसके अनुयायी बहुत कुछ सैनिक प्रवृत्ति के हैं और अन्य बौद्धों के साथ विशेष हेतुमेल नहीं रखते । निचिरेन् की शिक्षा 'सद्धर्मपुण्डरीक' के ऊपर आश्रित है जिसके ऊपर 'तेन्दई' मत भी पूर्वकाल से ही आश्रित था । इसलिये इस नवीन मत को 'तेन्दई' दर्शन का व्यावहारिक प्रयोग कह सकते हैं । इस मत के अनुसार शाक्यमुनि सर्वदा वर्तमान रहते हैं । वे आज भी हमारे बीच में हैं । इस नित्य बुद्ध की अभिव्यक्ति प्रत्येक जीवित प्राणी में होती है । अभिद की सुखावती इस लोक की वस्तु नहीं है और न वैरोचन का वज्रलोक ही इस ससार से सम्बन्ध है । परन्तु शाक्यमुनि इसी जगत् में हैं और हम लोगों में इन्हीं का प्रकाश दृष्टिगोचर होता है । बुद्ध की इस अभिव्यक्ति का पता हमें 'नम पुण्डरीकाय' इस महामन्त्र के एकाग्रचित्त होकर जप करने से हो सकता है । इस सम्प्रदाय की यह बड़ी विशेषता है कि वह इसी लोक से सम्बन्ध रखता है । काल्पनिक स्वर्गभूमि कल्पना कर लोगों को ऐहिक कर्माँ से पराङ्मुख करना नहीं चाहता । ऐहिकता को अधिक महत्त्व देने के कारण इस मत में देशभक्ति तथा स्वार्थ त्याग की ओर विशेष रुचि है । यह सम्प्रदाय विशुद्ध जापानी है क्योंकि इसकी उत्पत्ति जापान में ही हुई । इसका चीन से कोई सम्बन्ध नहीं है ।

६-जेन सम्प्रदाय

जेन जापानी भाषा का शब्द है जिसका अर्थ होता है ध्यान । यह वास्तविक संस्कृत 'ध्यान' का ही अपभ्रंश है । इस मत में ध्यान को निर्वाणप्राप्ति का विशिष्ट साधन स्वीकार किया गया है । षष्ठ शताब्दी में बोधिधर्म नामक भारतीय पण्डित ने दक्षिण भारत से जाकर चीन में इस धर्म का प्रचार किया । ६०० वर्ष तक यह सम्प्रदाय चीन में उन्नति को प्राप्त करता रहा । १२ वीं शताब्दी में यह मत जापान में आया जहाँ इसने बड़ी ही व्यापक उन्नति की । आजकल जापानी सम्प्रदायों में जेन का अपना एक विशिष्ट स्थान है तथा जापानी संस्कृति के अभ्युदय में इस मत का विशेष प्रभाव स्वीकार किया जाता है ।

इस धर्म का मूल मन्त्र है 'सकलद्वारसूत्र'। अन्तर मध्यमूहसूत्र की प्रशारमितासूत्र का भी प्रमाण इस मत के ऊपर पिकली, उदात्तरी में मिले हुए है। बापली विज्ञान सुत्रों में इस मत के इतिहास तथा सिद्धान्त का प्रमाण निकलता है। अनेक प्रमाणों में दिया है। इस सम्प्रदाय के अनुसार ध्यान ही जीवन का मुख्य पाने के लिये परम साधन है। जीवन का अर्थ है उन्मूलन का कार्य करने के लिये प्रारम्भ कर देना है। जिस बुद्धि ने अन्तर के बाह्य को देख निकल रखा है, तथा अन्तर रूप से अन्तर के स्वरूप को जान लेता है। ध्यान के महान को प्रतिपादन करने के लिये बापली के एक कलाकार ने एक बड़ा ही रमणीय चित्र चित्रित किया है जिसमें एक कुम्भ (ध्यान) अन्तः कृष्ण की अन्तः के ऊपर ध्यान में स्थित चित्रित किया गया है। पार्श्व में स्थित ध्यान का प्रतिरूप कवि जय दत्त अन्तः के अन्तः के लिये इस ध्यान के अन्तः के लिये आये। इस पर बैठे हुए अन्तः से उन्होंने कहा 'अन्तः की'। अन्तः स्थान कहा ही अन्तः है। अन्तः ने कहा कि तुम्हारा स्थान मुझसे बड़ा है। कवि ने पूछा कि मैं तो वहीं का अन्तः हूँ, मेरा स्थान अन्तः ही है। अन्तः ने कहा 'जब आपके अन्तः में अन्तः के अन्तः हैं और अन्तः अन्तः है तो इससे बड़ा और विपत्ति क्या ही बड़ी है ! कवि अन्तः ने कहा—'तो आपके बौद्ध धर्म का सिद्धान्त क्या है ! इस पर अन्तः ने सम्प्रदाय का सिद्धान्त इसी प्रकार दिया का न करना, पुण्यकार्यों का अनुष्ठान करना तथा अन्तः की मुख्यता बौद्ध धर्म का प्रमाण सिद्धान्त बतलाना कहा है—

सकल पापस्य अकरणं, कुसलस्य अपसम्पदा ।

सचित्तपरियोद्वहनं, पतता सुखान सासुतं ॥ १३५

बौद्ध धर्म के इस सिद्धान्त को सुनकर अन्तः ने कहा कि इसमें ध्यान ही नहीं बतलता है। इसे तो तीन धर्म का कहा भी जानता है। अन्तः ने कहा—बहुत बड़ा, बड़ा अन्तः का बड़ा ही इसे धर्म का है। परिणत करते हुए अन्तः का अनुष्ठान करता है।

इन प्रकार ध्यान का अन्तः का अनुष्ठान इस मत का व्यापारिक मार्ग है। ध्यान का ध्यान धर्मों का धर्म बतलाना प्रमाणों में है। अन्तः का अनुष्ठान के अन्तः का अनुष्ठान ध्यान का धर्म है। अनुष्ठान का धर्म है।

पाश्चात्य देशों में बौद्ध-धर्म का प्रभाव

बृहत्तर भारत, तिब्बत, चीन, कोरिया तथा जापान में बौद्ध धर्म के भ्रमण तथा प्रचार की कथा कही जा चुकी है। अब हमें यह विचार करना है कि पाश्चात्य देशों में बौद्ध धर्म का क्या प्रभाव पड़ा? हमें यह बात ध्यान में रखनी चाहिये कि बौद्ध परिदृष्टि तथा प्रचारकों ने केवल भारत के समीपवर्ती देशों में ही बौद्ध-धर्म का प्रचार नहीं किया, बल्कि उन्होंने सुदूर वेविलोनिया तथा मिश्र आदि देशों में भी इस धर्म की विजय-ध्वजयन्ती फहरायी थी। यह बात उल्लेखनीय है कि भारत का जो प्रभाव भूमध्यसागर के देशों पर पड़ा वह प्रत्यक्ष रूप से नहीं पड़ा बल्कि वह फारस, वेविलोनिया तथा मिश्र देश होते हुये पहुँचा। ईसाई धर्म के अनेक अंशों पर बुद्ध-धर्म का प्रभाव प्रचुर मात्रा में पड़ा है। अशोक के शिलालेखों से पता चलता है कि उसने सुदूर पश्चिम के देशों में एन्टिओकस के राज्य तक धर्म के प्रचार के लिये अपने भूतों को भेजा था। इसके अतिरिक्त उसने टालेमी, एन्टिगोनस, मगस तथा सिकन्दर के राज्यों तक धर्म फैलाया था। ये राजा सिरिया, मिश्र, एपिरस और मेसिडोनिया नामक देशों के राजा थे। इन देशों में अशोक ने भगवान् बुद्ध के धर्म के प्रचार के लिये अपने अनेक मिशनरियों को भेजा था। इन्हीं धर्म के प्रचारकों ने इन सुदूर देशों में बौद्ध-धर्म का प्रचार किया। जातकों में 'वावेर जातक' नामक जातक है जिसमें उस द्वीप में जाकर व्यापार करने की कथा का वर्णन है। वावेर का ही नाम वेविलोनिया है। इस जातक से पता चलता है उस प्राचीन काल में भी भारत से वेविलोनिया देश से व्यापारिक सम्बन्ध था। अतः बहुत सम्भव है कि यहाँ के लोगों ने वहाँ जाकर बौद्धधर्म का प्रचार किया होगा।

ईसा के जन्म के समय सिरिया में 'एसिनी' नामक एक जाति के लोग बड़े ही धार्मिक तथा त्यागी थे। ये बड़े सदाचार से रहते थे तथा इन्द्रिय-दमन करते थे। ये लोग बौद्ध मिशनरियों से प्रभावित हुए थे। ईसा अपने जीवन के प्रारम्भिक वर्षों में इन्हीं लोगों के सम्पर्क में आये तथा उनसे इन्द्रिय दमन और सदाचार की शिक्षा ग्रहण की। ईसा ने इसी आदर्श का व्यवहार रूप में प्रयोग

१ इस मत के विस्तृत तथा प्रामाणिक वर्णन के लिये देखिये—

अपने धर्म में किया-। उन्होंने धर्म के पारिवर्तियों को महाधर्म का जीवन बिताने का कार्य ही रखा तथा इन्द्रिय-व्यसन करने का उपदेश दिया। इस प्रकार से ईसाई धर्म में तपस्या (कम से कम पारिवर्तियों के लिए) तथा इन्द्रिय-व्यसन को भगवान् बौद्ध-धर्म की रोज समझनी चाहिये। इसका ही नहीं, पञ्चात्म कदाही धर्म में भी कुछ का पक्ष स्पष्टिष्ट अन्तर्गत किया जाने लगा। पञ्चात्म धर्म में वेद को नष्ट या कोसकट की को कदाही है, वह कोविद्यता का ही सम्प्रतिष्ठित सम्प्रदाय है। यही कदाही यहाँ धार्मिक कथाओं में बरताने और कोसकट को कदाही से प्रविष्ट है जो सत्य ही सत्य ही से प्रवृत्ति है। ईसाई धर्म में मनुष्यता का विशेष धर्म का मूर्ति के आये, रूप ही प्रथम तथा संघीत का प्रदर्शन करना बौद्ध-धर्म से लिया गया है। मेनिचेइज्म (Manichaeism) नामक सम्प्रदाय को बिराजित ही बौद्ध धर्म से प्रवृत्ति हुआ है। यदि धार्मिक का सत्य ही से धर्म का किना धर्म तो वह स्पष्ट ही प्रतीत होता है कि कुछ और ईसा की शिक्षा में विद्यमान समता है। धार्मिक का धर्म ही धर्म ही माधव का का उपदेश बुद्ध के 'ब्रह्मपद' में सत्य ही उपदेशों से व्यवहारिक समाकृत रक्ता है। इस प्रकार हम देखते हैं बौद्धधर्म में धर्म के न केवल पूर्ण देहों को बलि पवित्र देहों को भी अपनी शिक्षा से प्रवृत्ति किया जा।



चौथीसवाँ परिच्छेद

बौद्ध-धर्म तथा हिन्दू-धर्म

बौद्ध धर्म तथा उपनिषद् के परस्पर सम्बन्ध की मीमांसा एक विकट समस्या है। इस विषय में विद्वानों में मतैक्य नहीं दीख पड़ता। कुछ विद्वान् बौद्ध-धर्म को उपनिषदों के मार्ग से नितान्त पृथक् मानते हैं। बुद्ध ने यहाँ के कर्मकाण्ड की समधिक निन्दा की है। अतः उसे अवैदिक मानकर ये लोग उसके सिद्धान्त को सर्वथा वेदविरुद्ध अंगीकार करते हैं। परन्तु अधिकांश विद्वानों की सम्मति में यह मत समीचीन नहीं प्रतीत होता। शाक्यमुनि स्वयं वैदिकधर्म में उत्पन्न हुए थे, उनकी शिक्षा-दीक्षा इसी धर्म के अनुसार हुई थी; अतः उनकी शिक्षा पर उपनिषदों का प्रचुर प्रभाव पड़ना स्वाभाविक है। बुद्ध धर्म तथा दर्शन के सिद्धान्तों की वैदिक तथ्यों से तुलना करने पर जान पड़ता है कि बुद्ध ने अपनी अनेक मौलिक शिक्षाओं को उपनिषदों से ग्रहण किया है।

बौद्धधर्म और उपनिषद्—

जगत् की उत्पत्ति के विषय में छान्दोग्य उपनिषद् का कहना है—‘कुछ लोग कहते हैं कि आरम्भ में असत् ही विद्यमान था। वह एक था, उसके समान दूसरा न था। उसी असत् से सत् की उत्पत्ति हुई।’ इस असत् से सद्उत्पत्ति की कल्पना के आधार पर ही बौद्धों ने उत्पत्ति से पहले प्रत्येक वस्तु को असद् माना है। शंकराचार्य ने भाष्य में इस ‘सद्भाव’ के सिद्धान्त को बौद्धों का विशिष्ट मत बतलाया है। नचिकेता ने जगत् के पदार्थों के विषय में स्पष्ट कहा है कि मर्त्यों के पदार्थ कल तक भी टिकने वाले नहीं हैं, ये समग्र इन्द्रियों के तेज (या शक्ति) को जीर्ण कर देते हैं, समस्त जीवन भी मनुष्यों के लिए अल्प ही है, ससार में वर्ण, प्रेम तथा आनन्द के अनित्य रूप का ध्यान रखने वाला व्यक्ति अत्यन्त दीर्घ जीवन से कभी प्रेम नहीं धारण कर सकता—यह कथन बुद्ध के ‘सर्व दुःखम्’

१ तद् एक एवाहुरसदेवेदमग्र आसीत् । एकमेवाद्वितीयम् । तस्मादसत् सञ्जायते—छान्दोग्य ६।२।१

२ स्वोभावा मर्त्यस्य यदन्तर्कैतत् सर्वेन्द्रियाणां जरयन्ति तेज । अपि सर्वं जीवितमल्पमेव । × × अभिध्यायन् वर्णरतिप्रमोदान् अति दीर्घं जीविते को रमेत । (कठ १।१।२६, २८)

तथा 'सर्वमनिस्वम्' सिद्धान्तों का बीच प्रतीत होता है। मित्रु ब्रह्मचर निवृत्ति का बीच-बीच में विद्यमान उपनिषद्मार्ग का प्रभाव, ज्ञेय था। बृहदारण्यक के अनुसार मुक्ति के अग्रिमार्ग पुरुष संसार की लीनों एवमाद्यों (पुत्रैषा = पुत्र की काममा विच्छेद = पुन की काममा तथा लोकेषा = ब्रह्म कीर्ति कमाने की काममा) के परिस्थाय कर मित्रा भीष कर अपना जीवनवापन करता है^१। इसी सिद्धान्त का मित्ररूप बौद्ध मित्रु तथा जैन वासिओं की व्यवस्था में दीप्त पड़ता है। कुछ से बहुत पहले भारत में मित्रुओं की संस्था थी। इसका पता पाणिनि की व्याख्या से होता है। पाणिनि के अनुसार पाण्डुरार्थ तथा कर्मन्द् नामक वासिओं के मित्र-सूत्रों की रचना की थी।^२ 'मित्रसूत्र' से उत्पन्न सब सूत्रों से ही मित्रा विमोच मित्रुओं की बर्बाद तथा ज्ञान वरदान के लिए किया गया था। मित्रु के निवृत्तिमार्ग की सम्पत्ति ही वैदिक है। कर्मसिद्धान्त पुरुषधर्म के व्यापारण्यक की व्यापारण्यक है। प्राचीन अपने किसे गए मले का बुरे कर्मों का एक अन्तरकर्म भाव्य है। कर्म का सिद्धान्त इसका अन्तरकर्म तथा प्रभावशाली है कि निरव का कोई भी व्यक्ति इसके प्रभाव से मुक्त नहीं हो सकता। यह सिद्धान्त उपनिषदों में विशेषतः प्रतिप्रवृत्ति लक्षित होता है। बृहदारण्यक उप (१।२।१२) में ब्रह्मचर के ब्रह्मचर्य से यह तथा अग्निप्रद के विषय में जो प्रश्न पूछा था तथा मित्र के अन्तिम उत्तर के लिए उन दोनों न एकत्र में आकर मीमांसा की भी यह बरत बरत है—कर्म की प्रवृत्ति। पुण्य कर्म के अनुष्ठान से पुण्य पुण्यशाली होता है और पाप कर्म के आचरण से पापी होता है^३ (पुण्यो वे पुण्येन कर्मैव भवति, पापो पापेनेति^४)। इसी सिद्धान्त की लक्षण कर कठ उपनिषद् कहता है^५—कुछ ब्रह्मचारी शरीर प्रदह करने के लिए योगि का आश्रय लेते हैं और कुछ सग इव

१ से इ एव पुत्रैषामाद्य विच्छेदनायाश्च लोकेषामाद्य मुक्त्याय अथ मित्रावर्गं वर्णितः। (बृहदा उप १।२।२२)

२ पराशरशिलादिभ्यां मित्रकटसूत्रयोः (पा ४।२।११)

कर्मन्द्ब्रह्मचरदिभिः (४।२।११)

३ बृहदा उप १।२।१२

४ दीनिकर्म्ये प्रवृत्तये शरीरानां वैदिकः ।

५ ब्राह्मण्येऽनुसंगमिन् तथाकर्म तथापुनम् ॥ (कठ २।५।३)

में जन्म लेते हैं। जन्म धारण करना कर्म तथा ज्ञान के अनुसार होता है। यह कर्म सिद्धान्त उपनिषदों को सर्वथा मान्य है और इसी के प्रभाव से वर्तमान हिन्दूधर्म में यह नितान्त प्रायः सिद्धान्त है। बुद्धधर्म में इसकी जो विशिष्टता दीख पाती है, वह उपनिषदों के ही आधार पर है। इस प्रकार बुद्धधर्म में अस्त की कल्पना, जीवन की क्षणिकता, भिक्षाव्रत धारण करने वाले भिक्षु की चर्या, कर्म का सिद्धान्त—ये सब सिद्धान्त उपनिषदों को मूल मान कर ग्रहीत हुए हैं।

बुद्धधर्म और सांख्य—

शाक्यमुनि के उपदेशों पर सांख्य मत का कम प्रभाव नहीं दीखता, इसमें आश्चर्य करने के लिए स्थान नहीं। उपनिषदों के बीजों को ग्रहण कर ही कालान्तर में सांख्य मत का उदय हुआ। सांख्य मत बुद्ध से प्राचीन है, इसके लिए ऐतिहासिक प्रमाणों की कमी नहीं है। महाकवि अश्वघोष के बुद्धचरित के १२ वें सर्ग से गौतम तथा अराढ कालाम नामक आचार्य की भेंट का वर्णन किया है। जिज्ञासु बनकर गौतम अराढ के पास गये। तब अराढ ने जिन तथ्यों का बृहत् रूप से प्रतिपादन किया (१२ सर्ग, १७-८२ श्लोक) वे सांख्य के अनुकूल हैं। सांख्य के प्रवर्तक कपिल मुनि ही 'प्रतिबुद्ध' नहीं बतलाये गए हैं, प्रत्युत जैगीषव्य तथा जनक जैसे सांख्याचार्यों को इसी मार्ग के अनुशीलन से मुक्त बतलाया गया है (१२।६७)। अव्यक्त तथा व्यक्त का भिन्न स्वरूप, पञ्चपर्व अविव्या के प्रकार तथा लक्षण, मुक्ति की कल्पना—सब कुछ सांख्यानुकूल है। परन्तु गौतम ने इस मत को अकृत्स्न (अपूर्ण) मानकर ग्रहण नहीं किया। इसका अर्थ यह हुआ कि गौतम को अराढ के सिद्धान्तों में त्रुटि मिली, उनके मतानुसार वह मत कृत्स्न (पूर्ण) न था, परन्तु हम इसके प्रभाव से उन्हें नितान्त विरहित नहीं मान सकते। कम से कम इतना तो मानना ही पड़ेगा कि अश्वघोष जैसे प्राचीन बौद्ध आचार्य की सम्मति में सांख्य गौतम से पुराना है।

१ अराढ के सिद्धान्तों की प्रसिद्ध सांख्यसिद्धान्त से तुलना करना आवश्यक है। यह सांख्य प्राचीन सांख्य तथा सांख्यकारिका में प्रतिपादित सांख्य के बीच का प्रतीत होता है। पञ्चभूत, अहकार, बुद्धि तथा अव्यक्त—इनको प्रकृति कहा गया है तथा विषय, इन्द्रियों, मन को विकार कहा गया है (बुद्धचरित १२।१८, १९) यह वर्तमान कल्पना से भिन्न पड़ता है।

— शारीरिक इष्टि से दोनों यत्नों में पर्याप्त समानता उद्दिष्टोपर होती है :—

(१) बुद्ध की सत्ता पर दोनों कोर बैठे हैं^१ । संसार में—आध्यात्मिक, आधि-भौतिक तथा आधिदैविक—इन त्रिविध बुद्धों की सत्ता इतनी वास्तव है कि इस अस्तुत्त्व पर-पर पर-प्रत्येक व्यक्ति को भिद्यता है । बुद्ध धर्म—में आर्त्त सत्ता । प्रथम सत्य नहीं बुद्ध सत्य^२ है । (२) वैदिक कर्मकाण्ड को दोनों बीच मानते हैं ईश्वर बुद्ध की स्पष्ट-सक्ति है कि संसार के बुद्ध का भिराकरण लौकिक तथात्रो-समान वैदिक (आस्तुभनिक) कथनों के द्वारा भी सम्भव नहीं हो-सकता । वैदिक ब्रह्मज्ञान में अग्निष्टुष्टि, सत्य (फल का नाम) तथा अतिशय (फलों में विद्यमान कमी-बैरी होना) विद्यमान हैं^३ । तब इनसे आत्मभित्त बुद्धविभूति किन्तु अन्त हो सकती है । बुद्ध इससे आगे बढ़कर यत्नों को बुद्धविभूति का कममपि सत्य मानने के लिए तत्त नहीं ।

(२) ईश्वर की सत्ता पर दोनों आवात्सा रहते हैं । प्रकृति और पुनः—इन्हीं दोनों का मूलतत्त्व मानकर सांख्य सक्ति की व्यवस्था करता है । उसके मत । ईश्वर की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती । बुद्ध ने ईश्वर के अस्तुत्वाविषों व नहीं विस्तृती ठगार है । कमी-कमी ईश्वरविषयक प्रत्येक पक्षों पर उन्होंने बीच का अवलम्बन ही अवलम्बन समझा । तत्पर्य यह है कि ईश्वर को दोनों मत अपर विद्वान्त की पर्याप्तता के लिए कममपि आवश्यक नहीं मानते ।

(४) दोनों जगत् को परिणामशील मानते हैं । प्रकृति सत्त परिणाम-शक्तिनी है । वह जब होने पर जी जगत् का परिणाम स्वयं करती है । इसलिए वा-सकन्त है—किन्ती पर अवलम्बित नहीं रहती । बुद्ध को भी वह परिणामशीलता का विद्वान्त मान्य है । पर एक अन्तर है । सांख्य विद्वान्त अपर्याप्त प्रकृति के परिणामी नहीं मानता । बुद्ध एकरत्त रहता है । अन्तमें परिणाम नहीं होता^४ ।

१ बुद्धप्रवामिपठान् विज्ञाया उपपन्नान्ते हैंती । सी ५५ १

२ अस्तुत्त्वानुभनिक-स अग्निष्टुष्टिभनानुभनिक ।

तद्विपरीतः भवान् अवलम्बन-विज्ञाया ॥ (सांख्यधरिष १)

३ त्रिपुण्यनिधेकि विषयः सामान्यमभेदार्त्त प्रत्यक्षमि ।

अथत्त तथा प्रवार्त्त तद्विपरीतस्तथा व पुनान् ॥ (सांख्यधरिष ११)

प्रकृति कमी परिणामशील नहीं है । अतिरता में अन्तमें विषय परिणाम तथा

परन्तु बुद्धधर्म में पुरुष की कल्पना 'मान्य' न होने से उसके अपरिणामी होने का प्रश्न ही नहीं उठता ।

(५) अहिंसा की मान्यता—अहिंसा की जैन तथा बौद्धधर्म का मुख्य मत मानने की चाल-सी पढ़ गई है । परन्तु वस्तुतः इसकी उत्पत्ति सांख्यों से हुई है । शान्तमार्ग कर्ममार्ग को सदा से अप्राप्य मानता है । पशुयाग में अविशुद्धि का दोष मुख्य है । पशुयाग श्रुतिसम्मत होने से कर्तव्य कर्म है, क्योंकि यज्ञ में हिंसित पशु पशुभाव को छोड़कर मनुष्यभाव की प्राप्ति के विना ही देवत्व को सत्य प्राप्त कर लेता है । सांख्य-योग की दृष्टि में यज्ञ में पशुहिंसा अवश्य होती है । पशु को प्राणवियोग का क्लेश सहना ही पड़ता है । अतः इतनी हिंसा होने ने पुण्य की समप्रता नहीं रहती । इसका नाम व्यासभाष्य (२।१३) में 'आवाप-गमन' दिया गया है^१ । इसीलिए समस्त यमनियमों में 'अहिंसा' की मुख्यता है । सत्य की भी पहचान अहिंसा के ऊपर निर्भर है । जो सत्य सब प्राणियों का उपकारक होता है वही प्राप्य होता है । जिससे प्राणियों का अपकार होता है, वह 'सत्य' माना ही नहीं जा सकता^२ । सत्य से बढ़कर अहिंसा को आदर देने का यही रहस्य है । बौद्धधर्म में तो यह परम धर्म है ही ।

(६) आर्यसत्य के विषय में भी दोनों मतों में पर्याप्त समता है । दुःख, दुःखसमुदय, दुःखनिरोध तथा निरोधगामिनी प्रतिपद के प्रतीक सांख्य मत में सांख्यप्रवचन भाष्य के अनुसार इस प्रकार हैं—(१) जिससे हमें अपने को मुक्त करना है वह दुःख है, (२) दुःख का कारण प्रकृति-पुरुष स्वभावतः भिन्न होने पर भी आपस में मिले हुए जान पड़ते हैं, (३) मुक्ति होने से दुःख का निरोध हो प्रलयदशा में स्वरूप-परिणाम होते हैं । वह परिणाम से कदापि रहित नहीं होती । इस करिका में 'प्रसवधर्म' में मत्वर्थीय इन् प्रत्यय का यही स्वारस्य है । प्रसव-धर्मेति वक्तव्ये मत्वर्थीय प्रसवधर्मस्य नित्ययोगमाख्यातुम् । स्वरूपविरूपपरिणामाभ्यां न कदाचिदपि चियुज्यते इत्यर्थः । वाचस्पति-तत्त्वकौमुदी ।

१ स्यात् स्वरूप संकर सपरिहार सप्रत्ययवर्ष कुशलस्य नापकर्षायालम् । कस्मात् ? कुशल हि मे वहन्यदस्ति यत्रायमावाप गत स्वर्गेऽपि अपकर्षमल्पं करिष्यति ।

(भाष्य में उद्धृत पञ्चशिख का सूत्र)

२ व्यासभाष्य २।३० में 'सत्य' की मार्मिक व्याख्या देखिए ।

जाता है। (४) मुक्ति का साधन विवेकबल्य ज्ञान—प्रकृति-पुरुष की सम्बन्धतापूर्ण पुरुष का प्रकृति से प्रसङ्ग होने का ज्ञान है।

दोनों में इस प्रकार पर्याप्त समानता है, विषमता भी कम नहीं है। इस छात्र को देखकर अनेक विद्वान् बुद्धधर्म की सांख्यमत का कभी मतलाते हैं। इन्होंने इस निमित्त रूप से कहा सकते हैं कि वे सिद्धान्त पाठ शताब्दी विक्रमपूर्व में अन्तर विद्यमान थे। अतः सप्त बुध में उत्पन्न होने वाले धर्म की इस सिद्धान्तों प्रमाणित होना कोई आश्चर्य की बात नहीं है।

अतः बीर धर्म की उपनिषद्मार्ग से सिद्धान्त सिद्ध मानना उचित का प्रतीत होता। उपनिषदों में जिस ज्ञानमार्ग का प्रतिपादन है उसी का दर्शन विक्रम बुद्धधर्म में भीत पड़ता है। बुद्धधर्म-परमार्थ को अष्टा के मूल में इस व्यापक प्रमाणवाली सत्ता को मानता है। उससे लिए वह केवल विवेकबल्य शक्तों का व्यवहार करता है। इतना ही अन्तर है। परमसत्त्व के विवेक की दो धाराएँ हैं—सत् धारा और असत् धारा। सत् धारा ब्रह्मधर्म में है तथा असत् धारा बौद्धधर्म में है। वस्तुतः परमार्थ शब्द का अनिर्बचनीय है। हमारे सम्मति में बुद्ध हैं कि उसका निर्बचन कमपि कर नहीं सकते। शब्द भी मायिक हैं। अतः वे इसी की व्याख्या कर सकते हैं जो इस मायिक अष्टा का विषय हो। माना कि विरहित परमसत्त्व की व्याख्या शब्दों से ही नहीं सकती। उपनिषदों के ऐति-नैति उपदेष्टा का वही स्वरूप है। बुद्ध के धीमावसम्भन का वही तात्पर्य है। जब वह परमार्थ सत्-असत् द्वैत-विरहित समय कोटियों से निरुक्त है, तब सत्त्व स्वरूप निर्बचन जिस प्रकार किया जाना। केवल व्याख्या करने के लिए कोई दार्शनिक सत् कहता है। उसे असत् कहताकर अष्टा की व्याख्या करना भी उतना ही बुद्धिपुष्ट है। बुद्ध उपनिषद् के सिद्धान्तों को मानते हैं, मूल तत्त्व की विवेकबल्य शब्दों से व्याख्या करते हैं, परन्तु वे इसकी उताहरी एकदम निवेक करते हैं। ऐसा का प्रतीत नहीं होता। अतः बीरधर्म की उपनिषत्परम्परा से बहिर्भूत मानना कमपि उचित नहीं मान पड़ता।

गोता और महापान सम्प्रदाय—

उपनिषद् तथा बीर धर्म के दार्शनिक विचारों की समता का अन्वेषण अभी किया का बुध है। जब हमें यह देखना है कि गीताधर्म और बुद्धधर्म के महानाव

सम्प्रदाय में कहाँ तक विचार-साम्य है तथा इस सम्प्रदाय की उत्पत्ति का मूल आधार क्या है। बौद्ध धर्म के इतिहास के पाठकों से यह बात छिपी नहीं है कि यह धर्म प्रारम्भ में निवृत्तिप्रधान था। बुद्ध ने ईश्वर तथा आत्मा की सत्ता को अस्वीकार कर अपने शिष्यों को आचार की शिक्षा दी। उन्होंने सम्यक् आचार, सम्यक् दर्शन, सम्यक् व्यवहार और सम्यक् दृष्टि आदि अष्टाङ्गिक मार्ग का उपदेश कर चरित्र-शुद्धि के ऊपर विशेष ध्यान दिया। सध के अन्दर प्रवेश करनेवाले भिक्षुओं के लिए इन्होंने अत्यन्त कठोर नियमों का आदेश दिया जिससे सध में किसी प्रकार की बुराई न आने पावे। इसके अतिरिक्त ससार को छोड़कर जगल में रहने तथा अपनी इन्द्रियों के दमन करने की भी उन्होंने आज्ञा दी है। नीचे का उपदेश इसी आत्मदमन के ऊपर विशेष जोर देता है —

न हि वेरेन वेरानि सम्मन्तीघ कुदाचनं ।

अवेरेन च सम्मन्ति, एस धम्मो सनन्तनो ॥

उनका समस्त जीवन ही आत्म-सयम, इन्द्रियदमन और त्याग का उदाहरण था। उन्होंने जिन चार आर्यसत्त्यों का प्रतिपादन किया था उनका उद्देश्य मनुष्य-मात्रको निवृत्ति-मार्ग की ओर ले जाना ही था। भगवान् बुद्ध ने स्वयं पुत्र छोड़ा, स्त्री का त्याग किया, विशाल साम्राज्य को ठुकराया एव ससार के सुखों से नाता तोड़ कठिन तपस्या तथा आत्मदमन का मार्ग ग्रहण किया। इस प्रकार उन्होंने मनसा, वाचा और कर्मणा मानवमात्र के लिए निवृत्ति मार्ग का उपदेश दिया। इसीलिए प्राचीन बौद्ध धर्म अर्थात् हीनयान पूर्णतः निवृत्ति-प्रधान धर्म है।

बुद्ध की मृत्यु के उपरान्त उनके शिष्यों को इस धर्म के प्रचार की आवश्यकता प्रतीत हुई। परन्तु इसके लिये किसी सरल मार्ग की आवश्यकता थी। धर्म-द्वारे को छोड़कर, भिक्षु घनकर बैठे-बिठाये मनोनिग्रह करके निर्वाण प्राप्त करने के इस निवृत्ति-प्रधान मार्ग की अपेक्षा जनता को प्रिय लगने वाले तथा उनके चित्त को आकर्षित करने वाले किसी मार्ग की आवश्यकता का अनुभव होने लगा। बुद्ध के जीवनकाल में जब तक उनका प्रभावशाली व्यक्तित्व विद्यमान था, जनता को उनके भाषण सुनने को मिलते थे, तब तक इस कमी का अनुभव किसी को नहीं हुआ। परन्तु उनके निर्वाण के पश्चात् सामान्य जनता को आकर्षित करने के लिये बुद्ध के प्रति श्रद्धा की भावना को मूर्तिमान्-रूप देना आवश्यक था। अतः उनके निर्वाण

के कुछ ही दिनों ब्रह्मा, सोमों में उनको 'स्वप्नम्, अनादि, अमन्त तथा पुन्येष्टम्' मानना आरम्भ कर दिया तथा वे कहने लगे कि 'असंख्य कुछ का गणन नहीं होय, वह तो सर्वत्र अचक्षु रहय है। बीजमण्डलों में वह भी प्रतिपार्श्व किया जाने लय कि अक्षयी कुछ छारे अक्षय के पिता हैं और अक्षयमूर्ति उनको सन्तान हैं। बर्मों की अवस्था विषयों पर वह बर्मप्रसार के लिये समय-समय पर कुछ के रूप से प्रकट हुआ करते हैं और इस देवातिदेव की पूजा करने से भक्ति करने से और उनकी मूर्ति के सम्मुख कीर्तन करने से 'मनुष्य' की उत्पत्ति प्राप्त होती है'। इस प्रकार बीरे-बीरे इस नवीन सम्प्रदाय का उद्भव हुआ और अपनी विविधता के कारण अपने को महात्माजी (अमरत माय ब्रह्मा) कहता था और इससे पूर्व वाले सम्प्रदाय को होनवान् ब्रह्मा ब्रह्मा है। इस महात्मा सम्प्रदाय में भक्ति की प्रकल्पना थी। इस मत के अनुयायी अनादि, कुछ को अक्षय के रूप मानने लगे और मन्त्रियों में उनकी मूर्ति को ब्रह्माकर पूजा 'अर्चना' भी करनी लगे। इतना नहीं नहीं उन्होंने लोकसंग्रह के भावों को भी अपनाया। वे यह भी कहने लगे कि बीजमण्डलों को लोके के समान अक्षयों तथा अक्षयों बने रहना न चाहिये, किन्तु बर्मप्रसार का ही लोकहित तथा परीपक्षर के अर्थ विरोधित मुक्ति से करें अना ही उनका धर्म कर्तव्य है। इसी मत का विरोध रूप से प्रतिपार्श्व महात्मा पन्थ के अक्षयमण्डलीक अक्षय बीज मण्डलों में किया गया है। अक्षयों में मिलिन्द से कहा है कि 'यद्यपि मण्डलों में रहते होने भी निर्वाण यह को आ लेना विच्छिन्न अक्षय नहीं है' (मि प्र १।२।४)। इस प्रकार से महात्मा सम्प्रदाय में भक्ति की मानना तथा लोक-संग्रह का भाव विरोध रूप से पाया जाता है। अब हमें विचार यह करना है कि इस नवीन सम्प्रदाय की उत्पत्ति कैसे हुई? क्या निश्चित-प्रमाण होनवान् बर्म से भक्ति तथा प्रवृत्ति-प्रमाण महात्मा सम्प्रदाय की उत्पत्ति संभव है?

निर्वाणों की यह निश्चित बारणा है कि इस महात्मा सम्प्रदाय की उत्पत्ति पीछे से ही हुई है और इस बारणा के लिए निम्नलिखित बार प्रमाण कारण हैं :—

(१) केवल अनादि-प्रमाण तथा संन्यास-प्रमाण मूल होनवान् बीज-वर्म से ही अक्षय अक्षय अक्षय स्वाभाविक रीति से भक्ति-प्रमाण तथा प्रवृत्ति-प्रमाण उत्पन्न हो निकलना संभव नहीं है।

(२) महायान पन्थ की उत्पत्ति के विषय में स्वयं बौद्ध ग्रन्थकारों ने श्रीकृष्ण के नाम का स्पष्टतया निर्देश किया है ।

(३) गीता के भक्ति-प्रधान तथा प्रवृत्ति प्रधान तत्त्वों की महायान मतों से अर्थत तथा शब्दतः समानता है ।

(४) बौद्ध धर्म के साथ ही साथ तत्कालीन प्रचलित अन्यान्य जैन तथा वैदिक पन्थों में प्रवृत्ति-प्रधान भक्ति मार्ग का प्रचार न था ।

इन्हीं चार कारणों पर संक्षेप से यहाँ विचार किया जायेगा । जैसा पहिले लिखा जा चुका है, प्रारम्भ में बौद्धधर्म सन्यास-प्रधान तथा निवृत्तिमार्गी था । इन्द्रियों का दमन कर, सदाचरण से रहते हुए निर्वाण की प्राप्ति करना ही भिक्षु का वरम लक्ष्य था । इस सम्प्रदाय में तो बुद्ध की पूजा के लिये कोई स्थान न था और मानापमान तथा सुख-दुःख से ऊपर उठे हुए भिक्षु को सांसारिक वस्तुओं से कुछ काम नहीं था । उसका सारा पवित्र शान्त जीवन निर्वाण की प्राप्ति में ही लगा रहता था । ऐसे निवृत्तिमार्गी तथा लोकसंग्रह के भाव से दूर रहने वाले सम्प्रदाय (हीनयान) से क्या भक्ति-प्रधान महायान की उत्पत्ति कभी सम्भव है ? निवृत्तिपरक हीनयानी पन्थ से प्रवृत्ति-प्रधान महायान की उत्पत्ति कथमपि सम्भव नहीं है ।

बौद्ध ऐतिहासिकों के लेखों से पता चलता है कि महायान पन्थ की उत्पत्ति गीता से हुई है । तिब्बती भाषा में बौद्धधर्म के इतिहास के विषय में तारानाथ ने जो ग्रन्थ लिखा है उसमें उन्होंने स्पष्टरीति से यह उल्लेख किया है कि 'महायान सम्प्रदाय का मुख्य पुरस्कर्ता नागार्जुन था । उसका गुरु राहुलभद्र नामक बौद्ध पहिले ब्राह्मण था तथा इस ब्राह्मण को महायान पन्थ की कल्पना सूक्त पढ़ने के लिये ज्ञानी श्रीकृष्ण और गणेश कारण हुए'^१ । इसके सिवाय एक दूसरे तिब्बती ग्रन्थ में भी यही उल्लेख पाया जाता है । इसी बात को पश्चिमी विद्वानों ने मुक्त

१ He (Nagarjuna) was a pupil of the Brahmana Rchulbhadra, who himself was a Mahayanist. This Brahmana was much indebted to the sage Krishna and still more to Ganesh. This quasi-historical notice, reduced to its less allegorical expression, means that Mahayanism is much indebted to the Bhagavatgita and more even to Shaivism.

कण्ठ से स्वीकार किया है। यह सब है कि तारनाथ का ग्रन्थ अधिक प्राचीन नहीं है परन्तु यह कहने की आवश्यकता नहीं है कि वह प्राचीन ग्रन्थों के आधार पर ही लिखा गया है। तारनाथ के कथन में सम्यक् करने का तनिक भी स्थान नहीं है क्योंकि कोई बीज ग्रन्थकार अपने धर्मग्रन्थ के तत्त्वों को बतलाते समय किसी प्रबल कारण के परामर्शों का इस प्रकार उल्लेख नहीं कर सकता। तारनाथ के द्वारा श्रीकृष्ण का मामोक्तेय अस्यन्त महत्त्वपूर्ण है। मयवर्गीय को छोड़कर वैदिकधर्म में श्रीकृष्ण के नाम से अन्य कोई ग्रन्थ सम्बद्ध नहीं है। अतः इससे स्पष्ट बात होता है कि महात्मा स्वयं से अपने अनेक सिद्धान्तों का ग्रन्थ मयवर्गीय से किया है।

महात्मा सम्प्रदाय तथा मीमांसकों के दार्शनिक विचारों में इतनी अधिक समानता है कि उनके सम्मिलित अध्ययन करने से इस भिन्नता पर पहुँचना कठिन नहीं है कि इनमें से एक दूसरे से अत्यन्त प्रभावित हुआ है। मीमांसकों में श्रीकृष्ण से लिखा है कि मैं पुण्योत्तम हो सब लोगों का पिता, और पितृमह हूँ; मुझे न तो कोई द्वेष है और न मित्र, मैं सबसे सब और अभ्यस्त हूँ तथापि परमेश्वर धर्म पर अत्यन्त सेता हूँ। मनुष्य किन्ना भी हुएषारी क्यों न हो परन्तु मेरा भजन करने से वह साधु हो जाता है (मीमा १।१)। इस प्रकार मीमांसकों में कमवेय तथा भक्तिभाव का जो समन्वय पाया जाता है वही बातें अष्टावक्र महत्त्व प्रथम में पची जाती हैं।

अब यह देखना है कि मीमांसकों के अतिरिक्त और अन्य और ग्रन्थ है जिससे इन सिद्धान्तों की समानता दिखाई पड़ती है। महात्मा के पहिले जैन तथा वैदिक धर्म की प्रभावता की। वे दोनों धर्म विभूतिपरक हैं। अतः इनसे महात्मा धर्म की उत्पत्ति नहीं हो सकती है। विद्वानों में अनेक प्रमाणों से यह सिद्ध किया है मीमांसकों तथा महात्मा की उत्पत्ति से पहिले हो चुकी थी। अतः इस धर्म में तनिक भी संशय नहीं है कि महात्मा सम्प्रदाय आने सिद्धान्तों के लिये मयवर्गीय मीमांसकों की सहायता दे तथा मीमांसकों का प्रभाव इस धर्म पर बहुत हो अधिक है।



१ इस विषय के विशेष प्रतियोग के लिये देखिये—

प्रिन्स—मीमांसकाग्रहण पृ. ५३-५८५।

पचीसवाँ परिच्छेद

बौद्ध-धर्म की महत्ता

बौद्ध-धर्म आज कल ससार के महनीय धर्मों में मुख्य है। ईसाई मतावलम्बियों की सख्या अधिक बतलाई जाती है, परन्तु उनमें इतनी पारस्परिक विभिन्नता है कि सबको एक ही धर्म के अन्तर्गत मानना न्यायसंगत नहीं है। परन्तु बौद्ध धर्म में ऐसी बात नहीं है। इसमें ईसाई धर्म के समान इतने मत मतान्तर नहीं हैं। एक समय था जब सारे ससार में बौद्ध-धर्म की विजय-दुन्दुभी बज रही थी और प्रायः आधा ससार बुद्ध की शिक्षा में दीक्षित होकर इनके धर्म को स्वीकार कर चुका था। उस समय सर्वत्र इसी धर्म का बोलवाला था। एक ऐसे देश में जहाँ हिन्दू धर्म प्रायः एक हजार वर्ष से प्रचलित था वहाँ इसने हिन्दू धर्म को ध्वस्त कर देने में सफलता प्राप्त की और लगभग दो सौ वर्षों तक भारत का राजकीय धर्म बना रहा। ईसाई तथा इस्लाम धर्म जैसे प्रचारक धर्मों ने भी ससार में इतनी शीघ्र सफलता नहीं पायी जितनी बौद्ध धर्म ने। बुद्ध ने मनुष्यों की इच्छा-पूर्ति के लिये अपने धर्म का प्रचार नहीं किया। उन्होंने न तो स्वर्ग का दरवाजा ही जनता के लिये मुस्त में खाला और न मोक्ष-प्राप्ति का लोभ ही जनता को दिया। ऐसी दशा में कुछ अवश्य ही महत्त्वपूर्ण बातें होंगी जिनसे यह धर्म विश्व-धर्म बन गया।

बुद्ध का व्यक्तित्व

बौद्ध धर्म की सफलता के लिये प्रधानतया इस धर्म का चरित्र ही कारण था—
(१) बुद्ध (२) संघ और (३) धर्म। इस धर्म में बुद्ध का व्यक्तित्व एक ऐसी वस्तु था जो संसार के लोगों को अनायास आकृष्ट करता था। बुद्ध का व्यक्तित्व सचमुच महान्, अलौकिक और दिव्य था। उनके व्यक्तित्व की प्रतिभा के प्रकाश से पुराने पापियों का भी मनोमालिन्य दूर हो जाता था। अपूर्व त्याग बुद्ध के जीवन का महान् गुण था। राजघराने में पैदा होने पर भी इन्होंने अपने विशाल साम्राज्य को ठुकरा दिया। राज-प्रासादों के मखमली गद्दों को छाड़ इन्होंने जंगल का कष्टका-कोर्ण जीवन स्वीकार किया। इन्होंने अपने शरीर को सुखा कर कौटा कर दिया परन्तु धन तथा सख की कामना नहीं की। मरण के क्षण पर भी

राजकुमार अपनी युवावस्था में ही राज्य प्राप्त और पहिली से बाला छोड़ और विरहित तथा तपस्या से सम्पन्न होकर, अपना मिश्रापात्र सिधे संसार को निरवशामित का उपदेश देता हुआ ब्रूमता होगा, उस समय का वह समय देवताओं के लिये भी दर्शनीय होता होगा। त्याग और तपस्या, धर्म और समन शान्ति और अहिंसा का एकत्र संयोग वास्तव में बुद्ध के व्यक्ति के छोड़कर अन्यत्र मिलना कठिन है।

बुद्ध के चरित्र का दूसरा गुण उक्त आत्म-संयम का। इतिहास के पठक आश्चर्य ही हैं कि बुद्ध ने अपनी मरी जगती में यह त्याग किया था। इनकी ती यशोभरा परम सुन्दरी लक्ष्मी थी। फिर भी बुद्ध ने अपनी कामवासना को कुचल कर पत्नी का त्याग कर ही दिया और शेष जीवन को आत्मधर्मन और संयम में बिताया। जब वे तपस्वा कर रहे थे उस समय बार में अनेक जम्बरुओं और परम सुन्दरी कुसुमियों को लेकर उन पर आक्रमण किया परन्तु उनके नियतराग हृदय में काम-वासना से रहित मानस में तनिक भी विचार नहीं पैदा हुआ और हठ-प्रतिष्ठा होकर अपने आसन से वे तनिक भी नहीं हिली। वह भी उनकी इन्द्रिय सिद्ध या आत्मसंयम की परीक्षा और बुद्ध इसमें पूर्यता सफल हुये। इस प्रकार उनका चरित्र आत्मन्त उज्ज्वल, पवित्र तथा अनुकरणीय था।

उपास्य के चरित्र की तीसरी विशेषता परोपकार-इति थी। बुद्ध का हृदय मानव-प्रेम से पूर्ण था मरा हुआ था। मनुष्यों के नामा प्रचार के दुःखों को देखकर उनका हृदय द्रुक द्रुक हो जाता था, मैं दूसरों के दुःखों से स्वयं दुःखी रहते थे। यही कारण है कि उन्होंने मानव-दुःखों का नाश करना अपने जीवन का धर्म स्वीकृत बनाया। मनुष्यों के दुःख का दूर करने की कोशिश करने के लिये ही वे अनन्त वर्षों तक जंगल में भ्रमण करते और अन्त में बड़े प्रसन्न हो ही निधाम लिया। उन्होंने बार बार-शाखा तथा अश्वत्थिका-मार्गों का अनुगमन कर मनुष्यों के बड़े निवारण का उपाय कृतकाम। उन्होंने बार-बार, चरिनी घाटी, राज्य का भीर गुल काँडा परन्तु प्राप्त क्या किया—मानव दुःखों का दूर करने का परमीय। बुद्ध का शत्रु जीवन बलाघार का प्रतीक है पर-निका का उदाहरण है तथा लोक-मनस का क्लेशमय प्रधान है। बुद्ध की इसी परोपकार-इति को देखकर-जन्तु इनके धर्म को स्वीकार कर लेती थी क्योंकि वह समय-मरी को हर्ष से बचाने की कार्य नहीं है।

बुद्ध का हृदय अत्यन्त उदार था। वे अज्ञात-शत्रु थे। उनके लोकोत्तर व्यक्तित्व के सामने शत्रु भी मित्र बन जाते थे। देवदत्त उनसे बुरा मानता था परन्तु वह भी उनका मित्र बन गया। बुद्ध सब मनुष्यों को समान दृष्टि से देखते थे। यही कारण था इनके यहाँ गिरिमित्र का राजा अज्ञातशत्रु भी आता था और साधारण पतित भी। बुद्ध पाप से घृणा करते थे परन्तु पापी को अत्यन्त प्यार की दृष्टि से देखते थे। इसीलिये उन्होंने एकवार एक वेश्या का भी आतिथ्य ग्रहण किया था। सचमुच बुद्ध का व्यक्तित्व लोकोत्तर था, महान् था तथा दिव्य था। जिसके घर स्वयं गिरिमित्र के महान् सम्राट् दर्शन के लिये आवें वह कितनी बड़ी विभूति होगा? जिसके पास भगवा निपटाने के लिये लिच्छवि तथा कोलिय जैसे प्रसिद्ध राज-वंश आवें तथा जो इनकी मध्यस्थता को स्वीकार करे वह सचमुच ही लोकोत्तर व्यक्ति होगा। अपने सुख और शान्ति की तनिक भी चिन्ता न कर मानव-गण को विश्वशान्ति तथा अहिंसा का पाठ पढ़ाने वाले इस शाक्यकुमार का व्यक्तित्व कितना विशाल होगा, इसका अनुमान करना भी कठिन है। काषाय-वस्त्र को धारण किये, हाथ में भिक्षापात्र लिये तथा सुख पर प्रमा-मण्डल को धारण किये भगवान् बुद्ध के व्यक्तित्व की कल्पना भी मन को मोहित कर लेती है। उनका साक्षात् दर्शन तो किसे आनन्द-सागर में निमग्न न कर देता होगा?

बुद्ध के व्यक्तित्व की विशालता को भारतीय लोगों ने ही नहीं, विदेशियों ने भी स्वीकार किया है। मध्यकालीन युग में बुद्ध का व्यक्तित्व लोगों को आकर्षित करता था। मार्को पोलो ने लिखा है 'यदि वे (बुद्ध) ईसाई होते तो वे क्राइष्ट धर्म के बहुत बड़े सन्तों में से एक होते। उनके तथा क्राइष्ट के चरित्र तथा शिक्षा में बहुत कुछ समानता है'। सुप्रसिद्ध विद्वान् बार्थ ने लिखा है—'बुद्ध का व्यक्तित्व शान्ति और माधुर्य का सम्पूर्ण आदर्श है। वह अनन्त कोमलता, नैतिक स्वतन्त्रता और पाप-राहित्य की मूर्ति हैं'।

संघ की विशेषता

बौद्ध-धर्म की दूसरी विशेषता संघ है जो उसका दूसरा रत्न है। बुद्ध ने यह समझकर कि अपने जीवन में मैंने जिस धर्म का प्रचार किया है वह सदा फूला-फूलता रहे तथा वृद्धि को प्राप्त हो एक संघ की स्थापना की तथा इसमें

राष्ट्र के सिधे कठिन नियम बनाया । उन्होंने संघ में रहने वाले मिथुनों के लिए कठिन नियम बनाये और उन्हें आदेश दिया कि वे महाकर्म का जीवन व्यतीत करें पवित्रता से रहें तथा धर्म के प्रचार का सहयोग करें । बीछ संघ का अनुशासन बहुत ही कठिन था । अतएव अवाञ्छित मिथुनों का प्रवेश तबहीं नहीं हो सका था । बुद्ध ने मिथुनियों के लिए संघ में प्रवेश करना अत्यन्त निषिद्ध बताया था । जिससे संघ की पवित्रता बचा आसुम्भ्य बनी रहे । यही कारण था कि बीछ संघ में बहुत दिनों से कोई भुर्राई नहीं हुआ था परन्तु जब उनके चेहों ने इस विषय में शिथिलता दिखाई तथा मिथुनियों का संघ-प्रवेश का अधिकार स्थापक हो गया तभी से इसमें भुर्राइयाँ आने लगी थीर अन्त में इसका नाश हो गया । अतः बुद्ध की दूर-दर्शिता इसी से समझी जा सकती है ।

इस सुसंयोजित संघ के द्वारा बीछ धर्म के प्रचार में बहुत सफलता मिली । इस संघ ने बीछ धर्म में एकल का अर्थ उत्पन्न किया और व्यक्ति को तत्ति प्रदान की । उनसे बड़ी बात की इस संघ के द्वारा हुई वह बीछ धर्म के प्रचार के लिये 'मिथिनी स्प्रिट' की स्थापना की । इस संघ के अनेक मिथुनों ने विदेशों में जाकर इस धर्म का प्रचार करना अपने जीवन का लक्ष्य बना लिया और उन्होंने सुदूर पश्चिम और पूर्व में इस धर्म का प्रचार बड़े क्षेत्रों में किया । सम्राट् अशोक ने अपने पुत्र महेन्द्र और कनकरी संघमित्रा की सिधल द्वीप में इस धर्म के प्रचार के लिये भेजा । वह उन्हीं के उद्योग का फल है कि आज भी लंका बीछ धर्म का प्रचार पीछ बना हुआ है । सुप्रसिद्ध विद्वान् मिथु कुमारजीव और परमार्थ ने चीन जैसे सुदूर देश में इस धर्म की निम्न-वैभवन्ती पद्धतों और इस भाषा में धर्मक संस्कृत बीछ धर्मों का अनुवाद कर कर उसके साहित्य को भर दिया । बीछ धर्म के प्रचार की एक भाषा से प्रेरित होकर अपनी बुद्धत्वसा में भी आचार्य शान्तिरक्षित ने तिब्बत जैसे सुदूर देश की यात्रा की और वहाँ बीछ धर्म का प्रचार किया । व्यक्ति व्यवस्था होने के कारण वे निर्वाण को बड़ी प्राप्त हो गये परन्तु उन्हें सम्योप था कि उन्होंने व्यापक के धर्म का प्रचार किया है । कुछ दिनों के बीछे उनके शिष्य अगस्त्योश भी वहाँ गये और उन्होंने तिब्बतीय भ्रष्ट में अनेक संस्कृत धर्मों का अनुवाद किया । इसी प्रकार दूसरे मिथुनों ने नेपाल-बर्मा बांग्ला मुगला तथा बौद्धों में जाकर बीछ धर्म का प्रचार किया और इसे निरव धर्म बनाया ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि सघ की स्थापना के द्वारा बौद्ध धर्म के प्रचार में बड़ी सहायता मिली। सच पूछा जाय तो यही कहना पड़ेगा कि इसी सघ के द्वारा बौद्ध धर्म विश्व-धर्म के रूप में परिणत हो सका। भारत में धर्म के प्रचार में 'मिशनरी भावना' की शिक्षा हमें बौद्ध धर्म से ही मिलती है और इसका सारा प्रिय इसी बौद्ध-सघ को प्राप्त है।

बुद्धिवाद

यदि हम सूक्ष्म दृष्टि से विचार करते हैं तो हमें यह ज्ञात होता है कि बौद्ध धर्म की सबसे बड़ी विशेषता उसका बुद्धिवाद या युक्तिवाद है। यद्यपि यह कहना अनुचित होगा कि बुद्ध के पहले धर्म में बुद्धिवाद को स्थान नहीं था, फिर भी यह तो मानना ही पड़ेगा कि भगवान् बुद्ध ने बुद्धिवाद को जितना महत्त्व प्रदान किया उतना किसी ने नहीं किया था। भगवान् बुद्ध के पहिले वैदिक धर्म का बोल वाला था। वेद का प्रमाण अखण्डनीय समझा जाता था। वेद की प्रामाणिकता में सन्देह करना अधर्म गिना जाता था। 'धर्मं जिज्ञासमानानां प्रमाणं परमं श्रुतिः'—यह महामन्त्र उद्धोषित किया जाता था। धर्म के सबन्ध में श्रुति ही परम प्रमाण मानी जाती थी और श्रुति से इतर वस्तु प्रमाण कोटि में नहीं आती थी। यद्यपि भगवान् कृष्ण ने गीता में 'बुद्धौ शरणमन्विच्छ' कहकर बुद्धिवाद की महत्ता को स्वीकार किया है फिर भी अन्त में, उन्होंने धार्मिक मामलों में शास्त्र को ही प्रमाण माना है। धर्म, अधर्म की उल्लेखन में पड़े हुये मनुष्यों को उन्होंने 'तस्मात् शास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ' का उपदेश दिया है। इस प्रकार से आर्यधर्म में सर्वत्र शास्त्र को ठीक ही प्रतिष्ठा दी जाती थी और वही परम माना जाता था। परन्तु शाक्यमुनि का कार्य था कि उन्होंने युक्तिवाद या बुद्धिवाद को शास्त्रवाद के स्थान पर प्रतिष्ठित किया। भगवान् बुद्ध की यह शिक्षा थी कि बुद्धिवाद का आश्रय लो तथा शास्त्र पर विश्वास मत करो। अमुक वस्तु ऐसी है, क्योंकि शास्त्र में ऐसा लिखा है—इस मनोवृत्ति का उन्होंने घोर विरोध किया और अपने शिष्यों को यह उपदेश दिया कि किसी वस्तु को तब तक ठीक मत समझो जब तक तुम उसकी परीक्षा स्वयं न कर लो। उन्होंने अपने परम शिष्य आनन्द से यहाँ तक कहा कि धर्म के किसी सिद्धान्त को इसलिये सत्य मत मानो क्योंकि मैं (स्वयं बुद्ध) ऐसा कहता हूँ, बल्कि उसे तभी स्वकार करो जब वह तुम्हारी बुद्धि में ठीक जँचे। सारांश यह है कि बुद्ध का यह मत था कि धर्म

के सम्बन्ध में किसी अन्य वस्तु या व्यक्ति को प्रमाण मत मानो। यदि कोई धार्मिक सिद्धान्त तुम्हारी बुद्धि को उचित गम्भीर होता है तो उसे स्वीकार की अन्यथा उसे छुट् रक्खो। इसीसिने मगधाल् तथागत में प्रत्येक मनुष्य को अपना पद-प्रदर्शक स्वयं बनने का उपदेश दिया है। उन्होंने अपने उपदेश में स्पष्ट है कहा है कि 'अस्तवीपाः भवथ अस्तधारणा। अर्थात् तुम लोग स्वयं ही शीघ्र बनो तथा दूसरे को शरण में न आकर अपनी ही शरण में आना। इसका अर्थ है कि अपना आराम से जो प्रकाश मिलता है उसी के द्वारा बर्म के रास्ते को समझो तथा शुद्ध भवना समोपदेशक के शरण में न आकर स्वयं ही अपना पद प्रदर्शन करो। जहाँ धन्य बर्मराश्यों में शुद्ध का दरबार से भी बड़ा कतल कर उसके शरण में जाना शिष्य का परम कर्तव्य मिश्रित किया है, वह बुद्ध ने शुद्ध की सत्ता को सीमित कर शिष्य की महत्ता का प्रतिपादन किया है। सम्मत्त संसार के इतिहास में इस प्रकार का धार्मिक उपदेश शान्द ही कहीं दुनने को मिले। परन्तु तथागत के रूप में हम एक ऐसे विस्तारण समोपदेशक को पाते हैं जिसने न केवल शास्त्रों की सत्ता को अस्वीकृत किया बल्कि अपना (शुद्ध) आत्मत्व भी न मानने के लिए शिष्यों को पूरी स्वतन्त्रता दे दी। इस प्रकार भगवान् बुद्ध ने मनुष्य को महत्ता तथा उसको पवित्रता का स्वीकार किया। उस प्राचीन काल में जब व्यक्तिगत विचार का किरण मूल्य नहीं था तथा शास्त्रों की आध्यात्मिकता के आगे उनके स्वत्व नहीं दिया जाता था बुद्ध ने बुद्धिवाद की प्रतिष्ठा कर सचमुच ही बहुत बड़ा काम किया। तब यह समझने लगे कि इस धर्म को मानना इससिने आवश्यक नहीं है कि वह किसी राजकुमार या उपस्थी के द्वारा बलवत्ता बना है बल्कि इस सिद्ध कि अपनी बुद्धि को वह बलिष्ठ प्रतीत होता है। इन प्रकार अनेक लोगों ने—जिन्हें यह पण्डित आया—इस धर्म का स्वीकार कर लिया। यही कारण है कि धार्मिक भी वह समय अपने बुद्धिवाद के कारण नावहन लोगों को अधिक आकर्षित' काया है।

बौद्ध धर्म की दूसरी विशेषता यह मनुष्यों का समान अधिकार स्वीकार करना है। बल्कि यम व्यवधि बना ही बराबर, स्थानक तथा स्थानीय दे परमत्त उपमें एक बड़ी ही कमी है कि वह सब मनुष्यों का समान अधिकार नहीं मानता। यद्यपि भगवान् ने नीच में जादण तथा आर्यात के बीच के भेद-दर्शन की विधायी दृष्टि स्पष्ट ही बता दी है :—

विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥

परन्तु यह समदर्शिता व्यवहार के क्षेत्र में विशेष नहीं लायी गयी । यह केवल पुस्तक के पृष्ठों में ही पड़ी रही । जिस समय बौद्धधर्म का प्रादुर्भाव हुआ उस समय वैदिक धर्म की प्रधानता थी । यह, यागादिक बड़े उत्साह तथा विधि-विधान के साथ किये जाते थे । वेद का पढ़ना द्विजातियों के लिये अत्यावश्यक समझा जाता था । सन्ध्योपासन तथा सावित्री मन्त्र का जप धर्म के प्रधान अंग समझे जाते थे । परन्तु ये सब अधिकार केवल ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्यों के लिये ही थे । शूद्र न तो वेद ही पढ़ सकता था और न यज्ञादिक ही कर सकता था । शूद्र तथा स्त्रियों को वेद न पढ़ाने की स्पष्ट आज्ञा का उल्लेख मिलता है—**स्त्रीशूद्रौ नाधीयेताम्** । भगवान् व्यास ने महाभारत की रचना का कारण बतलाते हुए लिखा है कि शूद्र और स्त्रियों को वेदत्रयी नहीं सुननी चाहिये अर्थात् वे इसके पठन से वंचित हैं, अतः कृपा करके मुनि (व्यास) ने महाभारत की रचना की —

स्त्रीशूद्रद्विजबन्धूना त्रयी न श्रुतिगोचरा ।

इति भारतमाख्यानं कृपया मुनिना कृतम् ॥

इस प्रकार शूद्र उच्च अधिकारों से वंचित थे और उनके लिये अपनी उन्नति—सामाजिक तथा आध्यात्मिक—का द्वार बन्द था ।

बुद्ध ने मनुष्य के बीच वर्तमान इस असमानता के दोष को देखा और उन्होंने यह स्पष्ट घोषणा कर दी कि सब मनुष्य समान हैं । न कोई श्रेष्ठ है और न कोई नीच । अपने कर्मों के अनुसार ही मनुष्य को लघुता या गुरुता प्राप्त होती है । उन्होंने यह भी शिक्षा दी कि धर्म में सबका समान अधिकार है । जो चाहे अपनी इच्छानुसार इसे ग्रहण कर सकता है । इस प्रकार आज से लगभग २५०० वर्ष पूर्व बुद्ध ने प्रजातन्त्रवाद के इस मूल-सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था । सचमुच ही उस प्राचीन युग में इस प्रकार की विद्रोहात्मक घोषणा करना बड़े ही साहस का काम था । परन्तु इसका प्रभाव बड़ा ही संतोषजनक हुआ । वे नीची जातियों—जो वैदिकधर्म में तिरस्कृत समझी जाती थीं—अपनी उन्नति करने लगीं और सामूहिक रूप से उन्होंने इस धर्म को स्वीकार कर लिया । इस प्रकार से यह धर्म निम्नकोटि

के लोगों में धीरे-धीरे फैलम तथा तथा इसकी इति होने लगी। ध्यायकृत अनेक 'बाद' निम्न पक्ष हैं जिसके अनुसार धर्म राज्य को महत्ता देता है। तो धर्म व्यक्ति को। ध्यायकृत के यमों में ध्यान के समानाधिकार की चर्चा प्रायः सर्वत्र सुनाई देती है परन्तु यदि किसी को सर्वप्रथम मनुष्य तथा मनुष्य के बीच में समान अधिकार स्थापित करने का ध्येय प्राप्त है तो वह केवल कुछ ही को है। उन्होंने अपने इस उपदेश को केवल सिद्धान्त रूप में ही नहीं रक्खा, बल्कि इसे व्यवहार-रूप में भी परिणत किया। उन्होंने अपना पश्चिमा एक धर्म को अन्त्या जिसका नाम उपनिषद् वा। नीच धर्म में उत्पन्न होने के कारण उन्होंने उसका अधिकार नहीं किया बल्कि उसे अपनाकर अपना मुख्य सिद्धि बना दिया। इस प्रकार उनके सिद्धान्त और व्यवहार में एकता होने से उनके उपदेशों का लोगों के हृदय पर अत्यधिक प्रभाव पड़ता था।

बौद्धधर्म की तीसरी महत्ता सत्ताधार के ऊपर अत्यधिक बोर देता है। मनुष्य जन्मापत्त में अपने उपदेश में सत्ताधार पर ही विशेष बोर दिया है। यदि कोई मनुष्य के निम्न में सबसे बड़ा करता था तो या तो वे नीच रह सत्तर ही नहीं देते हैं और यदि सत्तर भी देते थे तो नहीं करते थे कि हम सत्ताधार का पाठ्य करो धर्म के धार्मिक यमों में नहीं पड़ते हो। उन्होंने मनुष्यों के आचरण सुधारने के लिये 'आचारिक' मार्ग का उपदेश किया है जिसके आचरण करने से मनुष्य पवित्र बन जाता है और उसका बरिष्ठ अत्यन्त उज्ज्वल और निम्नरूप होता है। जिस प्रकार ईश्वर धर्म में बड़ा आचार्यों का पाठ्य व्यवहारक है वही प्रकार से बौद्धधर्म में इन आचार्यों का पाठ्य अत्यन्त आचरणक माना गया है। मनुष्य कुछ अच्छी तरह से जानते थे कि धार्मिक सिद्धान्तों में सत्यता हो सकती है; वधमें आश्चर्य करने का अन्तर उपस्थित होने की संभावना है, परन्तु सत्ताधार के पाठ्य में किसी को आपत्ति नहीं हो सकती। इसलिये उन्होंने एक ऐसे सर्वमान्य सत्ताधार का उपदेश दिया जो सबको विद्या किसी संशय के मार्ग था। यदि इस धर्म के मूल सिद्धान्तों की कोश की आज तो इसमें सत्ताधार के अतिरिक्त और कुछ नहीं मिल सकता। इसलिये निम्न बौद्धधर्म को नैतिक धर्म (Ethical Religion) कहते हैं—अर्थात् वह धर्म जो केवल सत्ताधार को धार्मिक महत्त्व प्रदान करता है। आचरण बनाने के लिये इसलिये इस धर्म का प्रभाव अत्यन्त प्रभावशाली था।

भगवान् बुद्ध ने अहिंसा का उपदेश कर ससार का बड़ा ही उपकार किया। वैदिक धर्म में यज्ञ-यागादिक का बड़ा महत्त्व था। यज्ञों में पशुओं का बलिदान किया जाता था। परन्तु कालान्तर में यह हिंसा अपनी सीमा का उल्लंघन कर गई थी और धर्म के नाम पर अनेक जीवों की हत्या प्रतिदिन की जाती थी। बुद्ध ने देखा कि यह काम बड़ा ही घृणास्पद और नीच है। निरपराध सहस्रों पशुओं की हिंसा निरर्थक की जा रही है और वह भी धर्म के नाम पर। दीन पशुओं की वाणी ने इनके सदय हृदय को द्रवित कर दिया। 'सदयहृदयदशितपशुघातं' वाले इस महात्मा तथा महापुरुष ने इस पशुहिंसा के विरुद्ध विद्रोह का झंडा उठाया और तार स्वरों में इस बात की घोषणा की कि यज्ञ-यागादिक का करना व्यर्थ है। मनुष्यों को चाहिये कि पशुओं की हिंसा न करें, क्योंकि ससार में यदि कोई धर्म है तो केवल अहिंसा ही है। बुद्ध ने अहिंसा को बड़ा ही महत्त्व प्रदान किया है और इसे परम धर्म माना है — **अहिंसा परमो धर्मः**। जहाँ आजकल का रणमत्त ससार हिंसा को ही अपना परम धर्म मानता है, वहाँ आज से २५०० वर्ष पहिले बुद्ध ने मानव को अहिंसा का पाठ पढ़ाया था। बुद्ध ससार के दुःख को दूर करना चाहते थे। उनकी यही आकांक्षा थी कि ससार के सभी जीव सुख से तथा शान्तिपूर्वक निवास करें। उनका हृदय करुण तथा दया का अगाध महोदधि था। क्षुद्र जीवों के प्रति भी उनके हृदय में अनन्त प्रेम था। अहिंसा के उपदेश का उन्होंने केवल प्रचार ही नहीं किया, बल्कि उसे व्यवहार में लाने पर भी जोर दिया। उन्होंने स्वयं अपने जीवन को खतरे में डालकर किस प्रकार काशिराज के हाथों से एक शृगशिशु की जीवन रक्षा की थी, यह ऐतिहासिकों से अविदित नहीं है। उनकी इस शिक्षा तथा व्यवहार का जनता में अत्यधिक प्रभाव पड़ा। सम्राट् अशोक तो उनके अहिंसा सिद्धान्त का इतना पक्षपाती था कि उसने राजकीय महानस में भोजन के लिये मयूर तथा शृगों को न मारने की निषेध आज्ञा निकलवा दी थी। इस प्रकार से अनन्त जीवों की रक्षा कर भगवान् बुद्ध ने प्राणिमात्र का बड़ा उपकार किया। राजा शिवि के शब्दों में उनके जीवन एक ही उद्देश्य था और वह था—प्राणियों के कष्टों को दूर करना। न तो इन्हें राज्य की कामना थी और न धन की। न तो स्वर्ग की स्पृहा उनके हृदय में थी और न अपवर्ग की लालसा। कपिलवस्तु का यह राजकुमार केवल अन्य प्राणियों के दुःखों को दूर करने के लिये ही स्वयं अनेक कष्टों को झेलता रहा। सचमुच ही उनका सिद्धान्त था —

न त्वहं क्षमये राक्षसं, न स्वर्गं नापुनर्भवम् ।

क्षमये बुद्धमवतप्तानां प्राणिनामार्तिनाराणम् ॥

बुद्धरी बाण को बौद्धधर्म में विशेष महत्त्व रखती है वह आत्महमन की शिक्षा है। अर्थात् बुद्ध ने आत्महमन—अपने आत्मा को बरा में करने—का उपदेश किया है। उनका यह सिद्धान्त था कि आत्मा का अपने बरा में होने का कोई कार्य सम्पादित नहीं हो सकता। इसलिये उन्होंने मनुष्य के अन्दर रहने वाले काम क्रोध मद, लोभ अहङ्कार आदि कर्मों के ऊपर विशेष जोर दिया है। मनुष्य विचारों का समुदाय है। अतः जब तक वह अपने आन्तरिक विचारों को दूर कर इन्द्रियों को बरा में नहीं करता तब तक वह विजित नहीं कहेला सकता। इसलिये बुद्ध ने दूसरों पर विजय प्राप्त करने की अपेक्षा आत्म-विजय पर इतना जोर दिया है। वे स्वयं दान्त और शान्त थे। जब वे अपनी उपस्था में अपने हुए थे तब एक बार बार ने उनको समाधिप्लुत करने के लिये अनेक छुन्दरी अस्त्राणों से भी परन्तु वे अपनी प्रतिष्ठा से उच से मर नहीं हुये—

‘इहासनं छुज्यतु मे शरीरं त्यगस्विमांसं विस्मय य पप्सु ।

अप्राप्य बोधिं बहुकल्पवृत्तमां, नद्यासनाद् गात्रमिदं अस्तिप्यसि’ ॥

वह उनको भीष्म प्रतिष्ठा की और शान्त में अपने इसी आत्म हमन के द्वारा उन्होंने उच महत्त्व बोधि को प्राप्त किया जिसका प्रकाश आत्र भी अन्धकार में पड़े मानवों के लिये प्रकाश-स्तम्भ का कार्य कर रहा है। इस आत्म-हमन की महत्ता के कारण जनता के चराचर की इच्छा हुई और बौद्ध धर्म में वे सुधारों नहीं आने पाये जो अन्य धर्मों में विद्यमान थी।

इस प्रकार से हम देखते हैं कि बौद्धधर्म में बुद्धिवाद, मनुष्यों के समान अधिकार चराचर की महत्ता अहिंसा का वाक्य तथा आत्महमन आदि ऐसी अनेक बातें थी जो शांति, मनुष्यों की भी, आपीन करती थी। परन्तु इनमें सबसे महत्त्वपूर्ण बात मनुष्यों की समानता थी। जिस ‘स्वतन्त्रता समानता तथा भातृता’ के अधिकार की प्राप्ति के लिये ग्रेट ब्रिटेन में १८ वीं शताब्दी में प्रचलित विद्रोह किया का बड़ी समझौता और स्वतन्त्रता का अधिकार अर्थात् बुद्ध ने आत्र ने २५ वर्ष पूर्व सभी मानवों को दे दिया था। इनसे बढ़कर चराचर का भी अधिकार है। सबकुछ बौद्धधर्म एक जनतन्त्र धर्म है। इसके बहुत प्रकार तथा विस्तृत प्रकार का यही सर्वप्रधान कारण है।

बौद्धदर्शन ससार के दार्शनिक इतिहास में अपना विशेष स्थान रखता है। इसकी सबसे बड़ी विशेषता यह है कि यथार्थवाद तथा आदर्शवाद दोनों वादों का जितना समन्वय इस दर्शन में मिलता है वैसा अन्यत्र उपलब्ध बौद्धदर्शन नहीं है। बौद्ध दार्शनिकों ने इस ससार की क्षणिकता को समझा, इसकी परिवर्तनशीलता को परखा और यह सिद्धान्त निकाला कि ससार के सब पदार्थ क्षणिक हैं। बौद्धों के शून्यवाद की कल्पना भारतीय दर्शन के ब्रह्मवाद से मिलती जुलती है। शून्य कोई अभावात्मक पदार्थ नहीं है बल्कि यह ब्रह्म की अनिर्वचनीयता का ही प्रतीक है। बौद्धों का मनोविज्ञान भी अद्वितीय है। चित्त या मन की जितनी अवस्थायें हो सकती हैं उनका ऐसा सुन्दर विश्लेषण अन्यत्र उपलब्ध नहीं है। भारतीय न्याय के इतिहास में बौद्धन्याय का बड़ा महत्त्व है। सच तो यह है कि भारत का मध्यकालीन न्याय इन्हीं बौद्धों के द्वारा प्रारम्भ किया गया था।

बौद्धधर्म की महत्ता का अत्यन्त सक्षेप में दिग्दर्शन कराया गया है। सर्व प्रथम हमने इस धर्म के त्रिरत्न-बुद्ध, सघ और धर्म-का वर्णन किया जिसमें बुद्ध के महान् व्यक्तित्व, सघ का दृढ सघटन तथा इस धर्म की विशेषताओं पर प्रकाश डाला गया है। अन्त में बौद्धदर्शन की विशेषताओं को दिखलाकर यह अध्याय तथा ग्रन्थ यहीं समाप्त किया जाता है। आशा है कि भगवान् तथागत का यह धर्म दुःख, जरा तथा व्याधि से व्यथित मानवों को सुख, शान्ति और भ्रातृभाव का सन्देश सदा देता रहेगा। तथास्तु।

यावच्छम्भुर्वहति गिरिजासविभक्त शरीर
यावज्जैत्र कलयति धनु कौसुम पुष्पकेतु ।
यावद् राधारमणतरुणीकेलिसाक्षी कदम्ब-
स्तावज्जीयाज्जगति महित शाक्यसिंहस्य धर्म ॥



न त्यह कामये राग्य, न स्वर्ग मापुनमवम् ।

कामये पुंससप्तानां प्राणिनामार्तिनाराणम् ॥

ब्रह्मरी बात को बीजवर्म में विशेष महत्त्व रखती है वह आत्मब्रह्म को शिखा है। समाप्त बुद्ध ने आत्मब्रह्म—अपने आत्मा को परा में करने—का उपदेश किया है। उनका यह सिद्धांत था कि आत्मा का अपने परा में होने बिना कोई कर्म सम्पादित नहीं हो सकता। इसलिये उन्होंने मनुष्य के आन्तर रहने वाले काम श्रेय मत्, लोभ आहङ्कार आदि के ब्रह्म के ऊपर विशेष जोर दिया है। मनुष्य विचारों का समुदाय है। अतः जब तक वह अपने आन्तरिक विचारों को दूर कर इन्द्रियों को परा में नहीं करता, तब तक वह विवेक नहीं करता सकता। इसलिये बुद्ध ने ब्रह्म पर विचार प्रसन्न करने की अपेक्षा आत्म-विषय पर इतना जोर दिया है। वे स्वयं शान्त और शान्त थे। जब वे अपनी तपस्या में लगे हुए थे तब एक बार मार ने उनको समाविष्ट करने के लिये अनेक सुन्दरी अप्सरों को भेजा परन्तु वे अपनी प्रतिष्ठा से उस से मत् नहीं हुए—

‘इहासने ह्युप्यतु मे शरीरं स्वगस्विर्मांसं विलय च वातु ।

अमाप्य बोधिं बहुकल्पबुद्धिमां, महासमाहं गात्रमिह चलिष्यति’ ॥

यह उनकी मौल्य प्रतिष्ठा की और शान्त में अपने इसी आत्म-ब्रह्म के द्वारा उन्होंने उस महात्मा की शिखा को प्राप्त किया जिसका प्रकाश आज भी जन्मद्वार में पड़े मानवों के लिये प्रकाश-स्तम्भ का कर्म कर रहा है। इस आत्म-ब्रह्म की महत्ता के कारण ब्रह्म के सदाचार की इच्छा हुई और बीज वर्म में वे बुराई नहीं करी बर्य को जन्म बर्गों में विद्यमान थी।

इस प्रकार से हम देखते हैं कि बीजवर्म में बुद्धिवाद, मनुष्यों के समाज अधिकार, सदाचार की महत्ता अहिंसा का पालन तथा आत्मब्रह्म आदि ऐसी अनेक बातें थी जो साधारण मनुष्यों को भी, ‘अपीत’ करती थीं। परन्तु इनमें सबसे महत्त्वपूर्ण बात मनुष्यों की समानता थी। जिस ‘स्वतन्त्रता’ समानता तथा ‘भ्रातृत्व’ के अधिकार की प्राप्ति के लिये ग्रेव लोगों ने १८ वीं शताब्दी में प्रथम विद्रोह किया था उसी समानता और स्वतन्त्रता का अधिकार भगवान् बुद्ध ने आठ से २५ वर्ष पूर्व सभी मानवों को दे दिया था। इससे बड़ा सदाचार क्या हो सकती है। सम्मुख बीजवर्म एक अनतन्त्र वर्म है। इसके बहुत प्रकार तथा विस्तृत प्रकार का यही वर्णनवाच्य कारण है।

बौद्धदर्शन ससार के दार्शनिक इतिहास में अपना विशेष स्थान रखता है । इसकी सबसे बड़ी विशेषता यह है कि यथार्थवाद तथा आदर्शवाद दोनों धारों का जितना समन्वय इस दर्शन में मिलता है वैसे अन्यत्र उपलब्ध बौद्धदर्शन नहीं है । बौद्ध दार्शनिकों ने इस ससार की क्षणिकता को समझा, इसकी परिवर्तनशीलता को परखा और यह सिद्धान्त निकाला कि ससार के सब पदार्थ क्षणिक हैं । बौद्धों के शून्यवाद की कल्पना भारतीय दर्शन के ब्रह्मवाद से मिलती जुलती है । शून्य कोई अभावात्मक पदार्थ नहीं है बल्कि यह ब्रह्म की अनिर्वचनीयता का ही प्रतीक है । बौद्धों का मनोविज्ञान भी अद्वितीय है । चित्त या मन की जितनी अवस्थाएँ हो सकती हैं उनका ऐसा सुन्दर विश्लेषण अन्यत्र उपलब्ध नहीं है । भारतीय न्याय के इतिहास में बौद्धन्याय का बड़ा महत्त्व है । सच तो यह है कि भारत का मध्यकालीन न्याय इन्हीं बौद्धों के द्वारा प्रारम्भ किया गया था ।

बौद्धधर्म की महत्ता का अत्यन्त सक्षेप में दिग्दर्शन कराया गया है । सर्व प्रथम हमने इस धर्म के धिरत्न-बुद्ध, सघ और धर्म-का वर्णन किया जिसमें बुद्ध के महान् व्यक्तित्व, संघ का दृढ संघटन तथा इस धर्म की विशेषताओं पर प्रकाश डाला गया है । अन्त में बौद्धदर्शन की विशेषताओं को दिखलाकर यह अध्याय तथा ग्रन्थ यहीं समाप्त किया जाता है । आशा है कि भगवान् तथागत का यह धर्म दुःख, जरा तथा व्याधि से व्यथित मानवों को सुख, शान्ति और आतृभाव का सन्देश सदा देता रहेगा । तथास्तु ।

यावच्छम्भुर्वहति गिरिजासविभक्त शरीरं
यावज्जैत्र कलयति धनु कौसुमं पुष्पकेतु ।
यावद् राधारमणतरुणीकेलिसाक्षी कदम्ब-
स्तावज्जीयाज्जगति महित शाक्यसिंहस्य धर्म ॥



Y

1

1

परिशिष्ट (क)

प्रमाण-ग्रन्थावली

सामान्य ग्रन्थ

S. Radhakrishnan

Indian Philosophy Vol I
Chapters VII, X, XI;
London '29

S. N Das Gupta

History of Indian Philo-
sophy Vol I, Ch V,
Cambridge

Hiriyanna

Outlines of Indian
Philosophy London, 1980

Chatterjee & Datta

An Introduction to
Indian Philosophy Chap IV,
Calcutta University '89

Jwala Prasad

Indian Epistemology,
Lahore 1939

Yamakami Sogen

Systems of Buddhistic
Thought, Calcutta University,
1912

A B. Keith

Buddhist Philosophy.,
Oxford.

Stcherbatsky

General Conception of
Buddhism, Royal Asiatic
Society, London.

Charles Eliot

Hinduism and Buddhism
Vol 1-III London

Otto Rosenberg

Die Problem der Buddhis-
tischen Philosophie.
Heidelberg 1924.

B. C Law

Buddhist Studies,
Calcutta 1981

राहुल सांकृत्यायन
बौद्धिक उपाध्याय
गुडाल राम

बुद्ध-विमर्श प्रथम १९०९
भारतीय-बुद्ध-काशी १९०९
बौद्ध-धर्म, कलकत्ता १९२१

बौद्ध-साहित्य का इतिहास

Nariman	Literary History of Sanskrit Buddhism, Bombay 1920
Winternitz	History of Indian Literature Vol. II, Calcutta University
Obermiller	Buxton's History of Buddhism, Heidelberg
R. Mitra	Nepalese Buddhist Literature Calcutta 1882.

मूल बौद्ध-धर्म

Mrs. Rhys Davids	Sakya or Buddhist Origins London 1881.
"	Gautam the Man 1928.
"	A Manual of Buddhism '82.
"	Outlines of Buddhism 1934
" "	Buddhism (Home University Library 1934).
"	What was the original Gospel in Buddhism ? 1933
S Tachibana	The Ethics of Buddhism, Oxford University Press 1920.
George Grunin	The Doctrine of the Buddha, Leipzig, 1926
Bakumar Dutt	Early Buddhist Monachism London, 1924.
Edmund Holmes	The Creed of Buddha, London.
	What is Buddhism ; Buddhist Lodge London 1929

Har Singh Gaur

The Spirit of Buddhism
Calcutta, 1929

J. B. Horner

The Early Buddhist Theory
of Man Perfected (A study of
the Arhan) London, 1916,

Kern

Indian Buddhism

अभिधर्म

Anaganka B.
Govinda

The Psychological Attitude
of Early Buddhist Philosophy
(Patna University Readership
Lectures 1936-37)

J. Kashyap

The Abhidhamma Philoso-
phy Vols 1-II; Mahabodhi
Society, Sarnath 1942

महायान-धर्म

R. Kimura

A Historical Study of the
terms Hinayana and Mahayana
and the origin of the Mahayana
Buddhism (Calcutta University,
1927)

N Datta

Aspects of Mahayana Budd-
hism and its relation to Hinayana
(Calcutta Oriental Series,
Calcutta.)

Macgovern

An Introduction to Mahayana
Buddhism (Kegan Paul,
London, 1922)

D T Suzuki

Outlines of Mahayana
Buddhism

Lala Har Dayal

Bodhisattva

बौद्ध-सम्प्रदाय

N Datta

Early History of the Spread
of Buddhism and Buddhist

Schools (Luzac & Co London 1925.)

W M. Maugovern

A Manual of Buddhist Philosophy (Kegan Paul & co London 1926.)

Satkari Mookerjee

The Buddhist Philosophy of Universal Flux.

Scherbatsky

Conception of Buddhist Nirvana.

Foussin

Way to Nirvan

बौद्ध-न्याय

Satishchandra

A History of Indian Logic Calcutta University 1921

Vidyabhusan

Scherbatsky

Buddhist Logic Vol. I Leningrad 1932 Vol. II 1930.

Mrs. Rhys Davids

The Birth of Indian Psychology and its development in Buddhism; Luzac & Co., London 1836.

Jwala Prasad

Indian Epistemology Lahore 1929

Tucci

Doctrines of Maitreyanath, Calcutta University

बौद्ध-योग

P V Bapat

Vimuttimagga and Visuddhimagga—A Comparative Study Poona, 1937

G C. Lounsbury

Buddhist Meditation; Kegan Paul, London, 1935.

Concentration and Meditation, Buddhist Lodge London, 1935.

बौद्ध-तन्त्र

Binayatosh Bhatta-
charya

An Introduction to Buddhist
Esoterism (Oxford University
Press, 1932),

G. N Kaviraj

The Mystic significance of
'Evam' (Jha Research Institute
Journal Vol II, Part I, 1944)

” ” ”

बौद्ध तान्त्रिक धर्म (बङ्गला)
(उत्तरा-वर्ष ३, ४ में प्रकाशित, काशी)

B C Bagchi

Studies in Tantras (Calcutta)

राहुल सांकृत्यायन

वज्रयान और चौरासी सिद्ध (हिन्दी)
(पुरातत्त्व-निबन्धावली, इण्डियन प्रेस,
१९३७) ।

नर्मदाशंकर मेहता

शाक्त-सम्प्रदाय (गुजराती),
अहमदाबाद ।

बौद्ध-धर्म का प्रसार

Nihar Ranjan Roy

Sanskrit Buddhism in Burma;
Calcutta University, 1936.

Lewis Hodous

Buddhism and Buddhist in
China, Newyork, 1924.

Edkin

Chinese Buddhism

J B Pratt

The Pilgrimage of Buddhism
Macmillan, London 1928.

Waddell

Tibetan Buddhism, 1910

H. Hackmann

Buddhism - A Religion,
London, 1910

Sarat Chandra Das

Indian Pandits in the land
of snow

Sir Charles Eliot

Hinduism and Buddhism Vol III.

राहुल सांकृत्यायन

तिब्बत में बौद्ध-धर्म ।

Dwight Goddard
D T, Suzuki

A Buddhist Bible, Japan 19 2
Studies in Lankavatara Sutra
London 1930.

" " "

Essays in Zen Buddhism
Luzac & Co. London Vol
1927 Vol II 1933. Vol III 1934

विशिष्ट-ग्रन्थ

Qidenberg

Die Lehre der Unenitheit
und die Anfänge des Buddhismus
(Göttingen 1923).

A. G. Edmunds

Buddhist & Christian Gospels
Vols I II (Philadelphia 1908).

Miss Durga
Bhagavat

Early Buddhist Jurisprudence
(Poona, 1940)



पारिभाषिक
शब्दकोष

[इस ग्रन्थमें दार्शनिक शब्दों का बहुलतासे प्रयोग किया गया है। उनकी विस्तृत व्याख्या भी यथास्थान की गई है। पाठकों के सुभीता के लिए यह कोप तैयार किया गया है जिसमें विशिष्ट शब्दों की सक्षिप्त व्याख्या दी गई है। विशेष जानकारी के लिए ग्रन्थके तत्तत् स्थल देखें]

पृ०

अ

अकुल

तत्रशास्त्र में शिव का प्रतीक

३५५

अकुशलमहाभूमिक धर्म

सदैव दुरा फल उत्पन्न करनेवाले धर्म।

१९५

अकृततावाद

प्रकृष कात्यायन का मत। जगत् के पदार्थ पृथिव्यादि चार तत्त्व, सुख, दुःख तथा जीवन-इन सात तत्त्वों से बने हुए हैं। शस्त्र मारने से किसी की हिंसा नहीं होती, क्योंकि शस्त्र इन सप्त कार्यों में न पड़ कर उनके विवर में पड़ता है।

३०

अक्रियावाद

पूर्ण काश्यप का स्वतन्त्र मत। यह मत क्रियाफलों का सर्वथा निषेध करता है। इस मत में न भले कर्मों से पुण्य होता है और न दुरे कर्मों के करने से पाप।

२८

अचल

विज्ञानवादियों के असंस्कृत धर्मों में अन्यतम। अचल = उपेक्षा। इस दशा का तमी साक्षात्कार होता है जब सुख तथा दुःख उत्पन्न नहीं होते।

२४६

अचला

योग की आष्टम भूमि।

३२५

अदिठकम्

१. बौ. कर्मस्वान । शत्रु की केवल ऊठरी पर व्याप्त लगाना । इस शब्द का प्रयोग है इस आपस्तम्ब रामायण शरीर के दुःख पर परिणाम को जान कर वित्त को इससे हटाना ।

१४१

अधिपति प्रत्यय

अत्यन्त ज्ञान का सुतीव प्रत्यय । अधिपति = इन्द्रिय । अर्थात् अत्यन्त ज्ञान का कारणभूत इन्द्रिय जैसे शब्द के वाचक प्रत्यय में प्रयुक्त ।

११७

अनागामी

मनुष्य की तृतीय भूमि । इस शब्द का अर्थ है फिर जन्म न लेने वाला ।

११८

अनिश्चिततावाद्

संभव केन्द्रियभूत का मत । कर्म के समस्त पदार्थों के रूप का निश्चित विवक्ष्य नहीं हो सकता । अनेकान्तवाद का एक रूप ।

१५

अनुत्तर पूजा

‘बोधि वित्त’ के उत्पन्न करने के लिए एक प्रकार की विविध महावाणी पूजा ।

१२३

अनुत्पत्ति

= अनुत्पत्ति । कम ज्ञान का विचार वास्तव में प्रत्यक्ष न होकर केवल वस्तु की प्रतीति या कल्पनामान होता है तब इसे ‘अनुत्पत्ति’ कहते हैं (विस्तृत अर्थ परिच्छेद ७)

१४१

अप्यथा समाधि

कस्तु के ऊपर वित्त को स्थिर कर देना ।

१२७

अप्रतिच्छेद्या मिश्रण

विना प्रज्ञा के ही ज्ञानवाचकियों का मिश्रण । इस मिश्रण का प्रयोग ‘अनुत्पत्ति’ ज्ञान है अर्थात् भविष्य में साक्षात् ज्ञानों की कल्पना उत्पत्ति नहीं होती जिससे प्रतीति ऐक्यमिष्टक निर्माण प्राप्त होता है ।

२

अभिधम्म

= 'अभिधर्म' । बुद्धवचन का तृतीय पिटक जो एक ही धर्म के नाना प्रभेद दिखलाने के कारण (आभीक्ष्ण्यात्), दूसरे मतों के खण्डन करने के कारण (अभिभवात्), बौद्ध सिद्धान्तों की उचित आध्यात्मिक व्याख्या करने के कारण (अभिगति) इस नाम से पुकारा जाता है ।

१२-१३

अभिमुक्ति

योग की षष्ठभूमि ।

३३५

अमराविद्वेषवाद

कार्य तथा अकार्य के विषय में निश्चित मत न रखने वाले दार्शनिकों का सिद्धान्त ।

२४

अरूपधातु

भूतों के द्वारा अनिर्मित लोक । इसमें केवल मनोधातु, धर्मधातु तथा मनोविज्ञानधातु की ही एकमात्र सत्ता रहती है ।

१८५

अर्चिष्मती

योग की चतुर्थ भूमि ।

३३५

अर्हत

हीनयान का आदर्श व्यक्ति-जिसने अपने समस्त क्लेशों को दूर कर स्वयम् निर्वाण प्राप्त कर लिया हो ।

१२१

अवधूती

'अवहेलया अनामोगेन क्लेशादि-पापान् धुनोति' = अनायास ही क्लेशादि पापों को दूर करनेवाली शक्ति । सुषुम्ना मार्ग से प्रवाहित होने वाली शक्ति का तान्त्रिक नाम । जब ललना तथा रसना विशुद्ध होकर एकाकार हो जाती हैं, तो उन्हें 'अवधूती' कहते हैं ।

३७३

अविज्ञप्ति

अप्रकट अनभिव्यक्त कर्म । जिन कर्मों का फल सद्यः अभिव्यक्त न होकर कालान्तर में अभिव्यक्त होता है, उन्हीं का नाम है 'अविज्ञप्ति' । इस प्रकार 'अविज्ञप्ति' वैशेषिकों के 'अदृष्ट' तथा मीमांसकों के 'अपूर्व' का बौद्ध प्रतिनिधि है ।

१९१

अष्टाक्षिक मार्ग

बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट मार्ग जिसके (१) सम्यक् दृष्टि (२) सम्यक् संकल्प (३) सम्यक् वाक्य आदि आठ भाग होते हैं।

असंस्कृत

हेतु प्रत्यक्ष से उत्पन्न न होने वाले स्वामी विद्युत् बलिहीन तथा अवाक्य्य वर्म।

आ

आकाश

बहु बहु असंस्कृत वर्म है जो न तो दुस्रों को आनन्दन करता है न अन्य वर्मों के द्वारा आकृत होता है।

आकाशात्मज्जायतन

आकाश + आनन्द + आनन्दन। कर्मस्वान का १२ वीं प्रकार। समस्त आनन्द आकाश के ऊपर मिल सपाना। अग्नि में केवल परिपिण्डित आकाश पर ही व्याप्त जगने का निधान होता है। ब्रह्म्य परिपिण्डितान्त अग्नि'।

आकिञ्चिज्जायतन

कर्मस्वान का १० वीं प्रकार। इसमें विज्ञान के मायके मिल से दूर कर उसके अभाव पर व्याप्त सपाना चाहिए। अस्ति + किञ्चन + आनन्दन'।

आराम

दृष्टि, प्रज्ञा, वैचारिक सर्वज्ञान पुरस्करण बद्धकर्मज्ञान (शान्ति करीकरण स्वप्न विज्ञान ज्ञातन तथा भाव) और व्याप्त योग—इन लक्षणों से कुछ प्रत्यक्षिरोप २ तन्त्र।

आचार

तन्त्रशास्त्र में साधक के बाहरी व्यवहार की रीति।

आजीवनक

यस्यसि मोक्षार्थ का यत्न का निवर्तिकाय का समर्पक है। माय के प्रभाव से ही प्राणी कुछ कुछ के लक्ष्य में बंधा रहता है इससे अनुचित कर्मों का समिक भी जन्म नहीं होता। कर्म की स्वर्णता का पोषक सिद्धांत।

आदात कसिण

८ वाँ कर्मस्थान । आदात = अवदात (सफेद) उजले रंग के फूलों से ढके हुए पात्रविशेष पर ध्यान करना ।

३४०

आदि-बुद्ध

कालचक्रयान में परमतत्त्व का सकेत । 'आदि' का अर्थ है उत्पाद-व्यय-रहित अर्थात् नित्य । वे प्रज्ञा तथा करुणा की सम्मिलित मूर्ति माने जाते हैं । इनके चार काय होते हैं । ३८४-३८५

आदिशान्त

स्वभावरहित, विशिष्ट सत्ता से विहीन जगत् के मायिक पदार्थ

२९३

आनापानानुस्सति

कर्मस्थान का २९ वाँ प्रकार । एकान्त स्थान में बैठ कर श्वास-प्रश्वास के ऊपर, साँस के आगमन तथा निर्गम के ऊपर ध्यान लगाना अर्थात् प्राणायाम करना ।

३४१

आपो कसिण

दूसरा कर्मस्थान । समुद्र, नदी, तालाव आदि जलसम्बन्धी ध्यान के विषय ।

३३९

आयतन

प्रवेश मार्ग । 'आय प्रवेश तनोतीति आयतनम्' । ज्ञान की उत्पत्ति के द्वार होने के कारण इन्द्रिय तथा तत्सम्बद्ध विषय 'आयतन' शब्द से वाच्य होते हैं । भीतरी होने से इन्द्रियाँ (छ) 'अध्यात्म आयतन' कहलाती हैं तथा विषय (छ) 'बाह्य आयतन' कहलाते हैं । सख्या में १२ ।

१८३

आरूप्य

वे कर्मस्थान जो रूपघातु से अरूपघातु में ले जाने में समर्थ होते हैं । इनकी सख्या चार है ।

३४२

आर्य सत्य

आर्यों—विद्वानों के द्वारा होय सत्य जो सख्या में चार है । इन्हीं के ज्ञान के कारण ही गौतम को बोधि या बुद्धत्व प्राप्त हुआ ।

५४

आलय विज्ञान

घर्मों के बीजों का यह विज्ञान स्वाय (आलय) है । ये घर्म बीज रूप से यहाँ इकट्ठे रहते हैं और निष्काररूप से बाहर निकल कर वयस के व्यवहार का निर्वाह करते हैं । आधुनिक मनोविज्ञान में उपचेतन मन' (सब-कनरा माइन्ड) का बीज प्रतिनिधि ।

१- १

१४1

आत्ममन प्रत्यय

प्रत्यय ज्ञान का विषय । जैसे घट-प्रत्यय में घट आत्ममन प्रत्यय कहलाता है । प्रत्यय ज्ञान में चार प्रत्ययों में प्रथम प्रत्यय ।

११५

आलोचक कस्तिथ

१ गों कर्म स्वाय । बीचल के किसी बिंदु से होकर जानेवाली वक्रमा या घूर्ण की क्रिया कर ध्यान लगाना ।

१४

आहारे पटिकुलसम्भा

कर्मस्वान का १९ गों प्रकार । मोक्ष से उत्पन्न तथा सम्मद पुण्यों पर ध्यान देने से मोक्ष से कृपा का भव उत्पन्न होता ।

१४४

इ

इवा

नाम या वक्र नाबी का नाम ।

११८

इति

अस्तौमिकशक्ति वा चिद्धि । समाधि मार्ग के अन्तराधियों में अन्त्यतम ।

११८

इ

इन्द्राह निमित्त

इन्द्राह अथवा तब होना है जब बोध-प्रक्रिया के अभ्यास करने पर मीत्र बन्ध कर देने पर उस वस्तु की मूर्ति भीतर स्वतः प्रकट होने लगती है ।

— 1 —

११९

इन्द्रोद-वाय

अद्विष्ट के शक्त्यवस्था यत । पुरुष के अन्तर आत्मा की सत्ता में अभिप्राय । पृथिव्यादि चार तत्वों का बना यह शरीर धरने पर इसी तत्वों में बीज हो जाता है, कुछ रोप नहीं रहता ।

१९

पृ०

उद्धृमातकम्

११ वां कर्मस्थान-संसारकी अनित्यता को सद्य हृदयग्रम करने के लिए फूले हुए शव पर ध्यान लगाना ।

३४०

उन्मनीभाव

आनन्द की वह दशा जिसमें मनका लय हो जाता है तथा प्राण का सञ्चार तनिक भी नहीं रहता । सहजिया लोगों के मत में जीव का यही 'निज स्वभाव' अर्थात् अपना सच्चा रूप है ।

३६९

उपक्लेशभूमिक धर्म

परिमित रहने वाले क्लेशों के उत्पादक धर्म जो सत्या में दस हैं । १९५

उपचार भावना

ध्यानयोग से इसका सम्बन्ध है । जब वस्तु को उसके लक्षण जैसे रंग, आकृति आदि से पृथक् कर केवल वस्तुमात्र पर ध्यान लगाना होता है तब उसे 'उपचार भावना' कहते हैं ।

३४६

उपचार समाधि

किसी वस्तु के ऊपर चित्तको लगाने से ठीक पूर्वक्षण में विद्यमान मानसिक दशा

३३७

उपसमानुस्सति

कर्म-स्थान का ३० वा प्रकार । उपशमरूप निर्वाण के ऊपर ध्यान लगाना ।

३४२

उपादान

आसक्ति । तीन प्रकार (१) कामोपादान = स्त्री में आसक्ति । (२) शीलोपादान = व्रतों में आसक्ति । (३) आत्मोपादान = आत्मा को नित्य मानने में आसक्ति ।

७५

उपाय

प्राणियों पर अनुकम्पा या करुणा ।

३७९

उपायप्रत्यय

उपाय = प्रज्ञा या शुद्ध ज्ञान। वास्तव समग्रवि विद्युत में ज्ञान का उदय होता है। विद्युत के उदय से सम्बन्धों का क्रमशः नाश हो जाता है। और मृत्युवाक की क्षणिक भी अन्तर्गत नहीं रहती। मन्त्रप्रत्यय से वह उन्मत्तचित्त का होता है, वनों कि इसमें इतियों के विरोध के साथ ही साथ शुद्ध ज्ञान का भी उदय होता है। ११६

उपेक्षा भावना

कर्मस्वात्म का १४ वां प्रकार। पाप कर्म में निरत व्यक्तियों से तथा उनके कर्मों से उपेक्षा या अन्वेषण की मांग रखना चाहिए। १४८

उन्मुक्त

॥ 'उन्मुक्त' ॥ सीधा रास्ता। धर्म तथा बहिष्कार की मर्यादा परित्याग कर मध्य मार्ग या सुपुण्या मार्ग। शक्ति को सरल मार्ग से ले जाता। १०६

ए

एकाम्रता

विष्णु के साथ शिव के सामन्तत्व स्थापित करने का भाव एकाम्रता है। १४७

एकार

बौद्ध धर्म में शक्ति का प्रतीक। अन्त तथा मध्य का द्योतक चक्र। १०५
एकार ही शब्द (विष्णु) के रूप में शक्ति-बल (मन्त्र = बोधि) का प्रतीक तथा बहिष्कार यह माना गया है। १८१

एकविंश श्याकरणोप

प्रश्न का प्रथम प्रकार। वह प्रश्न जिसका उत्तर सीधे तौर से दिया जा सके। ४९

एवं

शिवशक्ति के मिलन का प्रतीक बौद्ध शब्द। एवं पुनस्त कर्म का वाचक है। परमार्थ एक भी नहीं है और न यह दो ही है अपि तु दो होते हुए भी एकारकार है। अद्वैत तथा अज्ञान एतत् का बौद्ध धार्मिक नाम। १८ १८१

कथाप्रमाद

मतलब की बातें न कहकर झूठ-उधर की बातें कहना ।

निग्रह का द्वितीय प्रकार = न्यायसूत्र का 'विक्षेप' (५।२।२०) ३२३

कस्मट्ठान

५

= 'कर्मस्थान' । साधकों के ध्यान के निमित्त ४० विषयों का एक समुदाय । ध्यान के विषय तो अनन्त हो सकते हैं, परन्तु 'विसुद्धिमार्ग' के अनुसार केवल ४० विषयों पर ही ध्यान रखने से साधक को समाधि सिद्धि हो जाती है । ३३८

करुणा भावना

कर्मस्थान का ३२ वां प्रकार । दुःखित व्यक्तियों के ऊपर करुणा या दया की भावना करनी चाहिये । ३४२

कल्पना

नाम, जाति, गुण, क्रिया, द्रव्य से किसी वस्तु को युक्त करना ।

गौ, शुक्ल, पाचक, दण्डी तथा डित्थ—ये सब कल्पनायें हैं । ३२५

कंसिण

= 'कृत्स्न' । वे विषय जो समग्र चित्त को अपनी ओर आकृष्ट करते हैं और जिनकी ओर लगने से चित्त का सम्पूर्ण अंश (कृत्स्न) विषयाकाराकारित हो जाता है । ३३९

कामतृष्णा

तृष्णा का प्रथम प्रकार । नाना प्रकार के विषयों की कामना करने वाली तृष्णा । ५८

कामधातु

कामना या वासना से युक्त लोक । १८५

कायगतानुस्सति

कर्मस्थान का २८ वां प्रकार । शरीर के नाना प्रकार के मल से मिश्रित अंग-प्रत्यङ्गों पर चित्त का लगाना । ३४१

काल

उपाय. करुणा तथा शिवतत्त्व का संकेतिक अभिप्राय । ३८६

काव्यचक्र

परम उत्कृष्ट का साहित्यिक अभिव्यक्ति। श्रुतिपात्ररूप सम्बद्ध युगल मूर्ति का काव्यचक्रवाती नाम।

१८७

कुसु

कुम्भसिनी शक्ति।

१५

कुलान

कील का पर्यायवाची शब्द। कुल या शक्ति में कील रहने वाला साधक।

१५६

कुसुमहार्मिक धर्म

हरा रोमन वैदिक संस्कार को भोजे कर्तों के अनुष्ठान के प्रतिष्ठान में विद्यमान रहते हैं।

११४

कौल

को व्यक्ति कौलविद्या के सहारे कुम्भसिनी का उत्पन्न कर सहस्रर में स्थित शिव के साथ संयोग करा होता है इसे 'कौल' कहते हैं। पूर्ण कौली साधक भिन्न पंक्त कीर बन्धन में सतु तथा मित्र में समस्तान तथा मन्त्र में योग्य तथा तुल्य में तनिक भी भेदबुद्धि नहीं रहती।

१५५

कौलाचार

सब सामाजिक आचारों में श्रेष्ठ आचार विद्यमें पूर्ण कौल साधना का आचरण किया जाता है।

११२

क्रियायोग

योगसिद्धि का आरम्भिक व्यापक जिसके अन्तर्गत तीन साधकों का समावेश होता है—(क) तप (ख) स्वाध्यास = मोक्ष शास्त्र का अनुशीलन आचार्य प्रणवर्णक मन्त्रों का जप (ग) ईश्वरप्रतिष्ठापन = ईश्वर की शक्ति कापना समय कर्म फल का ईश्वर को समर्पण। इत्यादि फल होता है—समाधि की सिद्धि करना तथा अभिधादि कष्टों को क्षीय करना (योगसूत्र १।२)

११

विज्ञान मनोविज्ञान

पृ०

योगाचार मत में षष्ठः 'मनोविज्ञान' मनन की प्रक्रिया का निर्वाहक होता है अर्थात् इन्द्रिय विज्ञानों के द्वारा जो विचार सामने उपस्थित किये जाते हैं उन पर 'मनन' करता है। यह सप्तम मनोविज्ञान 'परिच्छेद' अर्थात् 'विवेचन' का समग्र व्यापार करता है कि कौन प्रत्यय आत्मा से सम्बन्ध रखता है और कौन अनात्मा से। साख्या के 'अहकार' का प्रतिनिधि तत्त्व- २४१-४२

क्लेशमहाभूमिक धर्म

बुरे कार्यों के विज्ञान से सम्बद्ध छ धर्म । १९५

क्लेशावरण

अविद्या राग आदि क्लेशों का आवरण जो समस्त वस्तुओं को आवृत किये रहता है और जो मुक्ति को रोकता है । १५०

क्षान्तिपारमिता

अपराधी व्यक्तियों के दोषों को पूर्णरूप से सहना तथा क्षमा कर देना । १२८

ग

गंगा

तन्त्र शास्त्र में शरीर के वाम भाग में प्रवाहित होने वाली 'इडा' नाडी का सांकेतिक नाम । ३५६

गुरुवत्त्व

सहजिया लोगों में गुरु शून्यता तथा करुणा की युगल मूर्ति, उपाय तथा प्रज्ञा का समरस विग्रह, होता है। वह केवल परम ज्ञानी ही नहीं होता, प्रत्युत जीवों के उद्धार करने की महती दया भी उसमें विद्यमान रहती है। जब तक परम करुणा का उदय नहीं होता, तब तक ज्ञान से पूर्ण होने पर भी मानव गुरु बचने का अधिकारी नहीं होता । ३७०

च

चक्र

प्रज्ञा, शून्यता तथा शक्ति तत्त्व का बौद्ध प्रतीक । ३८६

चतुर्धातु कक्ष्यावस्स भाषणा

धर्म स्वयं का अभिव्यक्ति ४ वा प्रकार। शरीर के चारों ओर चतुर्धातु की अभिव्यक्ति की भावना जिससे शरीर का चेतन शून्य मिश्रत्व तथा सत्ताहीन प्रतीत होने लगे।

१४८

चतुर्माससंवर

निगूढ भाववृत्त का मत जिसमें चार प्रकार के संवर को सम्यक् ग्रहण करना है।

१५

चात्तावस्सति

धर्मस्वात का २५ वां प्रकार। चात = स्वात। स्वात के गुण तथा स्वभाव पर विचार कथना।

१४९

चात्तावली

अनभूती शक्ति का तत्त्विक भाव।

१५०

चित्तमहाभूमिक धर्म

ये साधारण व्यवस्थित धर्म हैं जो भिक्षु के प्रतिपन्न में निहित मान जाते हैं। वे संख्या में चैतना से अधिक होते हैं।

१५१

चित्तविप्रयुक्त धर्म

आदि, स्थिति, अंत आदिक अवस्थित धर्म को यौक्तिक धर्मों से तथा चैतन्यों में सम्मिलित नहीं होते।

१५१-५२

चित्तसंग्रहयुक्त धर्म

चित्त से समिद्धरूप से सम्बन्ध रखने वाले धर्म।

१५२

चैतधर्म

ऐसे 'चित्त संग्रह' शब्द।

१५३

का

ज्ञानसंभार

= प्रज्ञा, जिसके कारण से बुद्धत्व की प्राप्ति होती है।

१५४

अप्रावरण

द्वितीय प्रकार का अप्रावरण जो धर्म होने पर धर्मों के ऊपर ज्ञान की प्राप्ति को रोकता है और जिसके दूर हो जाने पर धर्म वस्तुओं में अप्रतिहत ज्ञान उत्पन्न होता है।

१५५

ठ

ठकार

तन्त्र में सूर्य या दक्षिण नाली का सांकेतिक नाम ।

३६७

ड

डोम्बी

चाण्डाली शक्ति का विशुद्धरूप जिसमें अद्वैत भावना की पूर्णता रहती है ।

३७६

त

तथता

संस्कृत धर्मों का अन्तिम प्रकार अविकारी तत्त्व । परमार्थभूत पदार्थ ।

२४६-४७

‘तथा का भाव’ । जैसी वस्तु है वैसा ही उसके यथार्थ रूप का निरूपण । परमार्थ सत्यता का महायानी नाम ।

२९५

तथ्यसंवृति

किंचित् कारण से उत्पन्न तथा दोषरहित इन्द्रियों के द्वारा उपलब्ध वस्तु का रूप जैसे नील, पीत आदि । यह लोक से सत्य है, परन्तु वस्तुतः नहीं ।

२९२

तन्त्र

तन् विस्तारे + घ्न् । वह शास्त्र जिसके द्वारा ज्ञान का विस्तार किया जाता है । विशेषतः वह शास्त्र जो तत्त्व तथा मन्त्र से युक्त अनेक अर्थ का विस्तार करते हैं (तनन) तथा ज्ञान के द्वारा साधकों का प्राण करते हैं (प्राण) ।

३५२

तेजो कसिण

तीसरा कर्मस्थान । दीपक की लौ, चूल्हे में जलती हुई आग या हावानल आदि अग्निसम्बन्धी ध्यान के विषय ।

३३९

द

दशवलि

दश प्रकार के वलों से समन्वित होने के कारण बुद्ध का एक प्रसिद्ध अभिषेक ।

९०९

दानपारमिता

सब चीजों के लिए एक वस्तुओं का दान देना तथा दानफल का परिणाम करना ।

१२५

विध्यमात्र

जब साधक द्वैतभावको दूरकर ज्योत्य देवता के साथ अपना ध्येय मात्र स्थिर करता है, देवता की सत्ता में अपनी सत्ता को कर ध्येयत्व का आस्थापन करता है तब उसमें विध्य मात्र का उदय माना जाता है ।

१५५

दुःखम्

प्रथम आर्जसत्त्व । ससारका जीवन दुःख, ये परिपूर्ण है ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो दुःखमय न हो ।

५३

दुःखनिरोध

तृतीय आर्जसत्त्व । वह सत्त्व वस्तुतः है कि दुःख का नाश होता है । जब दुःख उत्पन्न करने के कारण विद्यमान हैं तब उनको दूर करने से वह दुःख नष्ट भी हो सकता है ।

५५

दुःखनिरोधमार्गिणी प्रतिपत्

चतुर्थ आर्जसत्त्व । प्रतिपत् = मार्ग । वह मार्ग जो दुःख के नाश तक जाता जाता है अर्थात् जिस पर चलने से दुःख का नाश अवश्यमेव हो जाता है । आध्यात्मिक मार्ग ।

६

दुःखस्तमुदयः

द्वितीय आर्ज सत्त्व । समुदय = कारण । दुःख का कारण है और वह सत्त्व है ।

५५

पूरणमा

योगकी सप्तम भूमि

११५

देवतानुस्सति

कर्मस्थान का २६ वाँ प्रश्न । देवता का देवलोका में जन्म लेने के उपाय पर चित्त लगाना ।

१४१

घ

धम्मनुस्सति

२१ वाँ कर्मस्थान । धर्म की भावना पर ध्यान लगाना ।

१४१

धर्म

पदार्थमात्र का बौद्ध सञ्ज्ञेत । धर्म क्षणिक होता है, एक क्षण में एक ही धर्म ठहर सकता है । धर्म आपस में मिल कर नवीन वस्तु को उत्पन्न करता है । धर्म का यह स्वभाव होता है कि वे कारण से उत्पन्न होते हैं (हेतुप्रभव) और अपने विनाश की ओर स्वतः अग्रसर होते हैं (निरोध) १८०-८१

धर्मकाय

बुद्ध का परमार्थभूत शरीर । यह काय अनन्त, अपरिमेय, सर्वत्र व्यापक तथा शब्दतः अनिर्वचनीय होता है । सब बुद्धों के लिए एक ही होता है तथा दुर्ज्ञेय होने से अत्यन्त सूक्ष्म होता है । सम्मोग काय का यही आधार होता है । वेदान्त के ब्रह्म का प्रतिनिधि । १३८-३९

धर्मधातु

वस्तुओं की समग्रता से मण्डित पदार्थ । परमार्थ सत्य का बौद्ध सञ्ज्ञेत । २९५

धर्मनैरात्म्य

जगत् के समस्त पदार्थ स्वभाव-शून्य होते हैं । इसी सिद्धान्त का प्रतिपादक यह शब्द है । १५०

धर्ममेध्या

योग की अन्तिम भूमि । ३३५

धातु

वे शक्तियों जिनके एकीकरण से घटनाओं का एक सन्तान या प्रवाह निष्पन्न होता है । ६ इन्द्रियों + ६ विषय + ६ विज्ञान = १८ धातु । १८४

ध्यान

(१) प्रकार—जब चित्त में चित्तर्क, विचार, प्रीति, सुख तथा एकमत्ता नामक पाँचों वृत्तियों की प्रवृत्तिलक्ष रहती है।

(२) प्रकार। इसमें चित्तर्क तथा विचार का समाप्त भ्रष्टा की प्रवृत्तिलक्ष तथा प्रीति, सुख और एकमत्ता की प्रवृत्तिलक्ष रहती है।

(३) प्रकार। इसमें सुख तथा एकमत्ता की प्रवृत्तिलक्ष रहती है, सुख की भावना साधक के चित्त में विशेष उत्पन्न नहीं करती है। चित्त में विशेष शान्ति तथा समाधान का उदय होता है।

(४) प्रकार। इसमें शारीरिक सुख-दुःख का सर्वथा त्याग स्व-द्रव्य से विरहित होना, कपेक्षा की भावना प्रवृत्त होती है। इस सर्वोत्तम ज्ञान में चित्त एकदम निर्मल तथा विमल बन जाता है।

१४८-१४९

ध्यानपाठमिता

चित्त की पूर्ण एकमत्ता जिससे कक्षियों का रुच उत्पन्न होता है। ११

न

नामक्य

हादरा विधानों में अन्वतम। मूल की मालाविक तथा शारीरिक व्यक्त्या जब यह धर्म में चार सातह चित्त सुखलक्ष है।

४४

नित्यशान्त

देखिए 'आदि शान्त' शब्द।

१९१

निदपधि शेष

शरीरपात होमे पर चार्द के चक्कर के क्षय के साथ-साथ समस्त उपाधियों बुर हो जाती हैं। ऐसे चार्द का निर्माण। विवेक-मुक्ति की समाप्त कल्पना।

१९८

निर्माण काय

जर्मोपदेश तथा शिक्षा के निमित्त मूल के द्वारा चारन किया गया शरीर। निर्माणकाय कर्मों से उत्पन्न नहीं होता तथा संस्था में अमल होता है। तथापि इसी कर्म को उत्पन्न कर अपने समय कर्म तथा शीत समाधि आदि का उपदेश देते हैं। ११५-११६

निर्वाण

अष्टांगिक मार्ग के सेवन करने से वस्तुओं की अनित्यता का अनुभव हो जाता है तब भिक्षु राग द्वेष आदि क्लेशों को नाश कर अपनी पूर्णता को प्राप्त करता है। निर्वाण वह मानसिक दशा है जिसमें भिक्षु जगत् के अनन्त प्राणियों के साथ अपना विभेद नहीं करता, प्रत्युत वह सबके साथ अपनी एकता स्थापित करता है। हीनयान में निर्वाण दुःखाभाव है तथा क्लेशावरण के नाश के ऊपर आश्रित है। महायान में निर्वाण सुखरूप है तथा ज्ञेयावरण के भी नाश के ऊपर अवलम्बित रहता है।

१५३, ५४

निष्यन्द बुद्ध

लकावतार सूत्र में समोग काय के लिए प्रयुक्त नाम।

१३७

नीलकसिण

५ वा कर्मस्थान। नील रंग के फूलों से ढके हुए किसी पात्र-विशेष पर ध्यान लगाना।

३४०

नेव सञ्जा ना सञ्जायतन

(= नैव संज्ञा + न असंज्ञा + आयतन) कर्मस्थान का ३८ वां प्रकार।

प

पंचशील

अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य तथा मादक द्रव्यों का असेवन शोभन कर्म होने से पंचशील के नाम से पुकारे जाते हैं।

६६

पटिभाग निमित्त

इसका उद्देश्य तब होता है जब चित्त की एकाग्रता के कारण वस्तु चित्त में पूर्ण की अपेक्षा अत्यधिक स्पष्ट तथा उज्ज्वल रूप से दृष्टिगोचर होने लगती है।

३३९

पठवी कसिण

प्रथम कर्मस्थान। मिट्टी के बने पात्र के ऊपर चित्त की लगाना। पात्र रंगविरगा न होना चाहिए, नहीं तो चित्त पृथ्वी से हट कर उसके लक्षण की ओर आकृष्ट हो जाता है।

३३९

परतन्त्र सत्ता

दुसरे के कर्पर वश्यामित होने वाली सत्ता । वह सत्ता जो स्वयं कल्पन नहीं होती अपि तु हेतु-प्रत्यय से कल्पन होती है । जैसे वह जो 'पुतिश-कुम्भकार' आदि के संनोय से कल्पन होता है ।

परिक्रम मायना

आत्मबोध की आरम्भिक प्रक्रिया है । जिसमें साधक अपनी कल्प प्रकृतियों के अतुल्य किसी भी विमित या वस्तु को - पश्य करता है तथा अपने चित्त को सफाई का प्रयत्न करता है ।

परिग्रहीत सत्ता

वह सत्ता जिसमें किसी वस्तु का माय या कार्य या माय का मनोय संकल्प या कल्पना के द्वारा किया जाय ।

परिनिष्ठाकाश कसिण

१ वां कर्मस्वान । परिनिष्ठ, सीमित-आत्मज्ञा-जैसे हीनज्ञ या किसी निबन्धी के बड़े क्षेत्र को आत्म का विषय मानना ।

परिनिष्पन्न वस्तु

परमाणु वस्तु । वह वस्तु जो सूक्ष्म-दुष्क की कल्पना से तथा मन और अमान ॥ धर्म का अतीत होती है । परमाणु अतीत परार्थ ।

पलियोध

परिधाय का पालीरूप । बोध के प्रतिपन्नक संस्तरण का निम्न को दुर्घट चित्तवाले व्यक्तियों को प्रमादित कर समाधि मार्ग से हट दराते हैं । ये चरणा में दल हैं ।

पशुमाय

अविद्या के आवरण के कारण भिन्न जीवों में अद्वैत ज्ञान का कल्प सेतुनाम भी नहीं हुआ और का संसार के प्रत्येक से धर्म का दल है कभी मानस दल । पाशनायक पशुमाय ।

पृ०

पापदेशना

देशना = प्रकटीकरण । पश्चात्तापपूर्वक अपने पापों को प्रकट करना । इस प्रकार पश्चात्ताप के द्वारा प्राचीन पापों का शोधन हो जाता है । ईसाइयों में कन्फेशन की प्रथा इसी के अनुरूप है ।

१२४

पारमार्थिक सत्य

प्रज्ञाजनित सत्य । वस्तुतः सत्य पदार्थ ।

२९०

पारमिता

= पूर्णत्व । शोभन गुणों की पूर्णता जो बुद्धत्व की प्राप्ति में सहायक बनती हैं । ये सख्या में छ हैं ।

१२५

पारमी

पारमिता का पालीरूप । 'पारमिता' शब्द देखो ।

१२५

पिंगला

दक्षिण या सूर्य नाडी का तान्त्रिक नाम ।

३६८

पीतकर्सिण

छठा कर्मस्थान । पीले रंग की चीजों या फूलों से ढके हुए पात्र विशेष को ध्यान का विषय बनाना ।

३४०

पुण्यसभार

वे पुण्योत्पादक शोभन गुण जिनके अनुष्ठान से अकलुषित प्रज्ञा का उदय होता है । दान, शील, क्षान्ति, वीर्य तथा ध्यान इन पाँचों पारमिताओं का अन्तर्भाव 'पुण्यसभार' के भीतर किया जाता है ।

१२५-१२६

पुद्गल

जीव ।

१४

पुद्गल नैरात्म्य

जीव या आत्मा स्वतः स्वभावरहित है । जीव के अस्तित्व का निषेध ।

८५

पुद्गलवाद

सम्प्रदायों का एक विशिष्ट मत । पञ्च स्कन्धों के अतिरिक्त एक नवीन मानस व्यापार जो अहंभाव का आश्रय होता है तथा एक जन्म से दूसरे जन्म में कर्म के प्रवाह को अविच्छिन्न रूप से बनाये रहता है ।

१०३

प्रविचय बुद्धि

पदार्थों के यथार्थरूप को ग्रहण करनेवाली बुद्धि ।

२४८

प्रतीत्य समुत्पाद

सापेक्षकारणतावाद । प्रतीत्य = (प्रति + इण्-गतौ + ल्यप्) किसी वस्तु की प्राप्ति होने पर, समुत्पाद = अन्य वस्तु की उत्पत्ति । किसी वस्तु के उत्पन्न होने पर दूसरी वस्तु की उत्पत्ति ।

७०-

प्रत्यक्ष

नाम, जाति आदि से असंयुक्त कल्पना-विहीन ज्ञान । 'प्रत्यक्ष कल्पनापौढ नामजात्याद्यसंयुतम्' (प्रमाणसमुच्चय)

३२५

प्रत्यय

मुख्यकारण के अनुकूल-कारण सामग्री । गौण कारण । हेतु-मन्यं प्रियं अयते गच्छतीति इतरसहकारिभिर्मिलितो हेतु-प्रत्यय (कल्पतरु २।२२।१९) ।

७२

प्रत्येक बुद्ध

वह व्यक्ति जिसे सब तत्त्व स्वतः परिष्कुरित होते हैं और जिसे तत्त्व-शिक्षा के लिए परतन्त्र नहीं होना पड़ता ।

११९

प्रत्येक बुद्धयान

'प्रत्येक बुद्ध' के आदर्श का प्रतिपादक बौद्धवाद ।

११८

प्रमाण

वह ज्ञान जो अज्ञात अर्थ को प्रकाशित करता है और जो वस्तुस्थिति के विरुद्ध कभी नहीं जाता (अविस्वादी) । जो ज्ञान कल्पना के ऊपर अवलम्बित रहता है वह होता है विस्वादी और जो अर्थ-क्रिया के ऊपर आश्रित रहता है वह अविस्वादी होता है । ऐसा ही अविस्वादी ज्ञान ।

११

३२४

प्रीति

ध्यानयोग में चित्त के समाधान होने पर जो मानसिक आह्लाद होता है उसीका नाम प्रीति है ।

३४७

पुष्टवक्त्रम्

१९ बौ बर्मेस्थान । बौद्धों से अरे हुए शब्दों को अपने ध्यान का निष्पन्न बताया ।

प्रमादरी

बोय की तीसरी भूमि ।

प्रमुदित

बोय की प्रथम भूमि ।

प्रज्ञा

गहनता का पूर्णज्ञान ।

प्रज्ञापारमिता

ज्ञान की पूर्णता । सब बौद्धों की निःशरणा का ज्ञान । जब यह ज्ञान उत्पन्न होता है कि-मार्गों की उत्पत्ति न स्वतः होती है न परतः, न कर्मकतः न हेतुकतः तब प्रज्ञापारमिता का जन्म होता है । इसी से मुक्तत्व की प्राप्ति होती है ।

प्रतिपूज्या-व्याकरणीय

मरक का तीसरा प्रकार । यह प्रत्येक विषय के लिये एक दृष्टि पर मरक पड़ा कर दिना जाता है ।

प्रतिष्ठानम्

= समारोह । वस्तु में अभिषेकमान मात्र की उत्पत्ति ।

प्रतिष्ठापिका बुद्धि

अन्तर में अन्त की प्रतीति करनेवाली बुद्धि की उत्पत्ति के प्रपञ्च को प्रकट करती है ।

प्रतिस्तेय्या-निरोध

प्रतिस्तेय्या = प्रज्ञा का ज्ञान । प्रज्ञा के द्वारा उत्पन्न सामान्य बौद्धों का धृक्-धृक् निरोध । अर्थात् प्रज्ञा के उत्पन्न होने पर सामान्यबर्ग में राज का समान का उत्पन्न परिवर्तन । इसमें धर्मों के जीव होने का ही ज्ञान उत्पन्न होता है; यद्यपि में स्वकी उत्पत्ति की सम्प्रतिष्ठा नहीं रहती है ।

बोधिसत्त्व

बोधि (ज्ञान) प्राप्त करने का इच्छुक व्यक्ति । बुद्ध जिसमें
'ब्रह्मा के साथ महाकरुणा का भाव विद्यमान रहता है ।' ११९-२०

बोधिसत्त्वयान

'बोधिसत्त्व' के आदर्श का प्रतिपादक बौद्ध मार्ग । ११९

ब्रह्मनाडी

सुषुम्ना नाडी ही ब्रह्म की प्राप्ति में सहायक होने से इस नाम
से पुकारी जाती है । ३६८

ब्रह्मविहार

मैत्री, करुणा, मुदिता तथा उपेक्षा का सामूहिक नाम । इन
भावनाओं का फल ब्रह्मलोक में जन्म लेना और वहा की
आनन्दमयी वस्तुओं का उपभोग करना है । अतः ब्रह्म-
विहार = ब्रह्मलोक में विहार के साधनभूत उपाय । ३४२

भ

भव

भविष्य जन्म को उत्पन्न करने वाला कर्म । भवत्यस्मात्
जन्मेति भवो धर्माधर्मौ (भामती २।२।१९) । जन्म के कारण-
भूत धर्म और अधर्म । ७५

भवतृष्णा

तृष्णा का द्वितीय प्रकार । भव = ससार या जन्म । इस ससार
की सत्ता बनाये रखनेवाली तृष्णा । ५८

भवप्रत्यय

एक प्रकार की जड़ समाधि जिसमें शक्तियों का निरोध तो हो
जाता है, परन्तु ज्ञान का उन्मेष नहीं होता । यह योग विदेह
तथा प्रकृतिलय योगियों को प्राप्त होता है (योग सू० १।१९) ।
भव=जन्म । यह ऐसी समाधि है जिसके सिद्ध होने में पुनः
मनुष्य जन्म प्राप्त होना ही कारण होता है । २३६

धंगाड़ी

रेखो बोम्बी शब्द ।

धुयाध्वेयणा

हुद बनने की प्रारम्भ ।

धुयानुस्सस्ति

२१ वां कर्मस्थान । हुद की प्रकृति पर वा धुयानु की कल्पना पर व्यास ज्ञाना ।

धोधिन्नर्या

हुद पद की प्राप्ति के लिए एक निश्चित यज्ञात्मकी सामर्थ ।

धोधि चित्त

धोधि = ज्ञान । समस्त जीवों के उद्धार के लिये समस्त ज्ञान में चित्त का प्रतिष्ठित होना धोधिचित्त का अर्थ कह सकते हैं ।

धोधिचित्ताभिप्रेक्ष

अन्तर्धर्म के द्वारा साधक को उन्मत्तमार्ग में पूर्ण दिशा देना जिससे वह अपने सारे शक्ति सत्ता सिद्धि प्राप्त कर ले ।

धोधिपरिष्कार

साधक की वह प्रवृत्ति कि अन्तर्धर्म के कल्याण को प्रकृत हुसे प्राप्त हुए हैं उनके द्वारा में समस्त शक्तियों के शुद्धी के प्रथम में कारण बर्त ।

धोधिप्रतिष्ठि चित्त

यस साधक के चित्त में अन्तर्धर्म के परिष्कार के लिए हुद बनने की प्रवृत्ति प्रारम्भ कर्म में उद्दिष्ट होती है तब इस चित्त का अर्थ होता है ।

धोधिप्रस्थान चित्त

यस साधक का प्रवृत्ति कर हुद बनने के मार्ग पर अन्तर्धर्म होता है तथा शुभ कर्मों में अन्तर्धर्म होता है तब इस चित्त का अर्थ होता है ।

मध्यममार्ग

सुषुम्ना नाडी का अपर नाम ।

३६८

मरणानुस्सति

कर्मस्थान का २७ वा प्रकार । शव को देखकर मरण की भावना पर चित्त को लगाना ।

३४१

मस्करी

बौद्धयुग का एक प्रसिद्ध दैववादी दार्शनिक मत ।

३१

महासंघिक

बौद्ध धर्म का एक विशिष्ट सम्प्रदाय ।

१००

महासुख

सदा एक रस रहने वाला, बिना किसी कारण के ही स्वतः उदित, सदैव वर्तमान आनन्द । निर्वाण का ही ध्ययानी सकेत ।

३६८

यह उस अवस्था का आनन्द होता है जिसमें न तो संसार रहता है, न निर्वाण, न अपनापन रहता है और न परायापन । चित्त का निरपेक्ष स्वतः कारणहीन आनन्द ।

३६९

माध्यमिक

वाक्यार्थ तथा विज्ञान की असत्ता तथा शून्य की केवल सत्ता मानने वाला बौद्ध मत । शून्यवादी बौद्ध सम्प्रदाय ।

१६१

मांसाहारी

पाप-पुण्यरूपी पशुओं को ज्ञानरूपी खड्ग से मारने वाला और अपने चित्त को ब्रह्म में लीन करने वाला साधक मांसाहारी कहलाता है ।

३५६

मिथ्यासंवृति

किञ्चित् प्रत्यय से जन्य, परन्तु दोषसहित इन्द्रियों के द्वारा उपलब्ध मिथ्याज्ञान जैसे मृगमरीचिका, प्रतिबिम्ब आदि । यह लोक दृष्टि से भी असत्य होता है ।

२९२

अबाध

आत्मबोध का सामक्य अपने ध्यान के बल पर स्मृत जगत् से स्वयं जगत् में प्रवेश करता है। ऐसी शक्ति से वह ऐसे एक विन्दु पर पहुँचता है जहाँ जगत् की समाप्ति हो जाती है। यही विन्दु अबाध कहलाता है (अभि कोष भा ६)

आब

तन्त्रशास्त्र का पारिभाषिक शब्द। आबध की अवस्था कहता है।

भूतकोटि

सत्य आकाशिक वातावरण। परमात्मा सत्य।

भौतिकवादा

देखो 'अध्यात्मवाद' शब्द।

अ

अद्य

अद्वैतवादी में स्थित सहस्रवृक्ष जगत् से जुड़े वा टपकने वाला अद्यत।

अद्यप

जगत् आकाश के बल पर कुम्भसिखी तथा मित्र के संयोग होने पर सहस्रवृक्ष से जुड़े वाले अद्यत का पाव करने वाला व्यक्ति।

अद्वैत

वास्तव और वस्तुता के प्रवाह में बहने वाले आकाश तथा प्रवाह का सांकेतिक सांकेतिक अभिभावक।

अद्वैतवादा

अद्वैतवादी के द्वारा आकाशवादी की कुम्भसिखी की वृद्धि में तुलना मार्ग में प्रवेश करने वाला बोधी।

अद्वैतवादा

तुलना वाली का सांकेतिक नाम।

मध्यममार्ग

सुषुम्ना नाडी का अपर नाम ।

३६८

मरणानुस्सति

कर्मस्थान का २७ वा प्रकार । शव को देखकर मरण की भावना पर चित्त को लगाना ।

३४१

मस्करी

बौद्धयुग का एक प्रसिद्ध दैववादी दार्शनिक मत ।

३१

महासंघिक

बौद्ध धर्म का एक विशिष्ट सम्प्रदाय ।

१००

महासुख

सदा एकरस रहने वाला, विना किसी कारण के ही स्वतः उदित, सदैव वर्तमान आनन्द । निर्वाण का ही वज्रयानी संकेत ।

३६८

यह उस अवस्था का आनन्द होता है जिसमें न तो संसार रहता है, न निर्वाण, न अपनापन रहता है और न पराभापन । चित्त का निरपेक्ष स्वतः कारणहीन आनन्द ।

३६९

माध्यमिक

वाक्यार्थ तथा विज्ञान की असत्ता तथा शून्य की केवल सत्ता मानने वाला बौद्ध मत । शून्यवादी बौद्ध सम्प्रदाय ।

१६१

मांसाहारी

पाप-पुण्यरूपी पशुओं को ज्ञानरूपी खड्ग से मारने वाला और अपने चित्त को ब्रह्म में लीन करने वाला साधक मांसाहारी कहलाता है ।

३५६

मिथ्यासंवृति

क्लिष्ट प्रत्यय से जन्य, परन्तु दोषसहित इन्द्रियों के द्वारा उपलब्ध मिथ्याज्ञान जैसे मृगमरीचिका, प्रतिबिम्ब आदि । यह लोक दृष्टि से भी असत्य होता है ।

२९२

मृदित्वा मावसा

कर्मस्थान का १३ वां प्रश्न । पुण्य कर्म करने वाले व्यक्तिों के साथ सुविधा या असुविधा की व्यवस्था करनी चाहिये । १४ १५

मुख्य

अस्य संयति का मूल्य या सर्वथा परिवर्तन मत्ता कदापि है। २५।

मुद्रा-साधन

तांत्रिक साधना के लिए भववीजन-सम्पन्ना बुद्धि को अपनी संविधी का शक्ति बनाना पड़ता है। इसी का तांत्रिक संविद है मुद्रा साधन।

मैसा मानना

कर्मस्थायि का ११ वां प्रकार । मैत्री की भावना । प्रथमतः अपने कल्याण की भावना कर्मन्तर पुत्र आदि सम्बन्धियों के कल्याण की भावना और अन्ततः अपने शत्रु के ऊपर भी मैत्री की भावना करनी चाहिये । १४१

मैथिल

सुश्रुता तथा आर्य के समागत यह चिकित्सक संकेत । जो-सह-
वास से उत्पन्न व्याधय से करोहों गुना अधिक व्याधय
उत्पन्न होवें वे इसको मौखिक कहते हैं ।

पञ्चा

उच्च शक्ति में शरीर के दक्षिण भाग में प्रकाशित होने वाली
बारीक एवं सूक्ष्म शक्ति । १२६

धामरा

शिव-शक्ति के परस्पर सम्बन्धका यह तन्त्रिक संकेत है। देखिये ।
'एकै शब्द ।

युष्मज्

शिव शक्ति का परस्पर आकाङ्क्षन का मिश्रण । ११८

युगनद्ध

शिवशक्ति के परस्पर सम्बद्धरूप का बौद्ध संकेत । देखिये 'एवँ' शब्द ।

३८०

युगल मूर्ति

या युगल सरकार । लक्ष्मी तथा नारायण के परस्पर गाढ़ा-
लिंगनासक्त तत्त्व का वैष्णव संकेत । देखिए 'एवँ' शब्द ।

३८०

योगाचार

भौतिक जगत् को नितान्त असत्य तथा चित्त या विज्ञान की
एकमात्र सत्ता मानने वाला विज्ञानवादी बौद्ध सम्प्रदाय ।

१६१

योगि प्रत्यक्ष

समाधि से, चित्त की एकाग्रता से, उत्पन्न होने वाला प्रत्यक्ष
ज्ञान ।

३२८

२

रसना

सहजिया मत में दक्षिण शक्ति का सांकेतिक नाम ।

३७३

रागमार्ग

जब चित्त सकल्प तथा कामना से विरहित होता है, रागादि
मलों से निर्लिप्त होकर ब्राह्म-ब्राह्म भाव की दशा को अतीत
कर जाता है तब वह निर्वाण का मुख्य साधन बनता है ।
इसी का नाम है रागमार्ग ।

३७५

रूप

भूत का सामान्य नाम ।

१८८

रूपधातु

कामना से हीन, विशुद्ध भूतों से निर्मित जगत् । इस लोक में
जीव केवल १४ धातुओं से युक्त रहता है ।

१८५

रूपस्कन्ध

विषयों के साथ सम्बद्ध इन्द्रिय तथा शरीर । रूप्यन्ते एभि-
विषया इति रूपाणि इन्द्रियाणि । रूप्यन्ते इति रूपाणि विषया ।

८४

		५
	का	६
सलमा	सहजिया मत में काम शक्ति का सांकेतिक नाम ।	१०१
शोधित कस्तिष्	७ बौ कर्म स्थान । साधारण के फूसों से बड़े हुए पात्र विशेष का मान करना ।	१४
शोधितकम्	१८ बौ कमस्थान । कल से हवर-ऊपर बड़े हुए शयन पर स्थान स्थापना ।	१४
	घ	
ब		
बौद्धतन्त्र में सूर्य उपासक तथा शिव का पंचक तान्त्रिक चरित्र		१८
धम्मसूत्रोप	विना समस्त बृद्ध भेदभाव में कथन बोधना । बाद विमल का तुलीक तथा अन्तिम प्रकार ।	१११
धम्म सन्ध्यात	मैत्रेय के द्वारा उल्लिखित सिद्धांत का प्रथम प्रकार = धम्मसूत्र का प्रतिष्ठा संस्कार (१११५) । वह के प्रतिषेध करने पर अपने प्रतिष्ठात कार्य को वाक देना ।	१११
धम्म	शुद्धता का प्रतीक । एक सारवान् अधोद्य जनेय तथा अनिरागरी होने से ब्रह्म शुद्धता का उल्लेख माना जाता है ।	११
धम्मधर	सब माय का उपदेशक तान्त्रिक गुह ।	१००
धम्मपपठ	ब्रह्मजाल के हृदय स्थान होने से अर्थात् 'ब्रह्मपर्वत' के माय से अभिहित किया जाता है ।	१११
धम्मपात	श्रीरूपार्थ व । तान्त्रिक रूप जिसमें शुद्धता के साथ साथ महा-गुह भी कायना सम्मिलित हो गई है ।	११

वज्राचार्य

वज्रमार्ग या तन्त्रमार्ग का उपदेशक गुरु ।

३७१

वात्सीपुत्रीय

बौद्धों का एक विशिष्ट सम्प्रदाय जो 'पुद्गलवाद' का समर्थक था। १०३

वाद

किसी सन्दिग्ध वस्तु के स्वरूप का तर्कों द्वारा निर्णय

३२१

वादनिग्रह

शास्त्रार्थ में पकड़ा जाना अर्थात् उन बातों को जानना जिनसे प्रतिपक्षी शास्त्रार्थ में पराजित किया जाता है ।

३२२

वादविधि

परमत का खण्डन कर स्वमत की स्थापना करने के लिए तर्कों का प्रयोग ।

३२०

वादशाल

देखो 'वादविधि' शब्द ।

३२०

वादाधिकरण

राजा या किसी बड़े अधिकारी की परिषद् तथा धर्मनिपुण ब्राह्मण या भिक्षु की समाजहाँ किसी विषय का तर्क-वितर्क के द्वारा निर्णय किया जाय ।

३२१

वादालंकार

वाद के लिए आवश्यक वैशारद, धीरता, दाक्षिण्य आदि २१ प्रकार के प्रशसा-गुणों का समुदाय ।

३२१-२२

वादेवबुद्धि

वाद के लिए उपयोगी बातें ।

३२३

वायु कलिण

१४वाँ कर्मस्थान । वाँस के सिरे, उख के सिरे या बाल के सिरे को हिलाने वाले वायु को अपने ध्यान का विषय बनाना ।

३३९

विक्त्वायितकम्

१५वाँ कर्मस्थान । कुत्ते या सियार से छिन्न-भिन्न किये गए शव पर ध्यान लगाना ।

३४०

चिक्किस्तम्

११ वीं कर्मस्थान । चिक्किरे हुए अंग वाले शय पर ध्यान लगाना । १४०

चिधार

मिथ्य में चित्त के प्रवेश होने के अनन्तर धीरे-धीरे ध्यानास से चित्त बंध मिथ्य में निमग्न हो जाता है । इसी का नाम 'चिधार' है । १४०

चिच्छिद्यकम्

१४ वीं कर्मस्थान । अंग अंग होने वाले शय (जैसे कोर का घटक शरीर) पर ध्यान लगाना । १४

चिदात्मसम्बन्ध

वाक्य वस्तुओं का ज्ञान तथा 'मैं हूँ' ऐसा आत्मन्तर ज्ञान । ४९

चिन्मापानाश्चापत्तन

'चिन्मा + आपान + आपत्तन' । कर्मस्थान का ११ वीं प्रश्नार । परिच्छिन्न आध्यात्म (छ ११ वीं कर्मस्थान) की भावना के साथ साथ देशिक सम्बन्ध बना रहता है । इस कर्मस्थान में साधक को आध्यात्म के विज्ञान के ऊपर चित्त समाहित करना होता है । १४१

चित्तर्क

ध्यान-योग में चित्त की किसी विषय में समाहित करने के समय उस विषय में चित्त का जो प्रथम प्रवृत्ति होता है उसकी संज्ञा है चित्तर्क । १४०

चिनीककम्

१२ वीं कर्म-स्थान । नीला रंग वह करने वाले शय पर ध्यान लगाना । १४

चिपर्ययना

ज्ञान विषय बदल समय की भाँति के अलक्ष्य में होता है । ११

चिपुष्पकम्

१३ वीं कर्म-स्थान । नीव से जरे हुए शय का ध्यान । १४

विभज्य व्याकरणीय

प्रश्न का द्वितीय प्रकार । वह प्रश्न जिसका उत्तर विभक्त करके दिया जाता है ।

४९

विमचतृष्णा

तृष्णा का तृतीय प्रकार । 'विमच' = संसार का नाश । संसार के नाश की इच्छा से उसी प्रकार दुःख उत्पन्न होता है जिस प्रकार उसके शाश्वत होने की अभिलाषा से ।

५८

विमला

योग की दूसरी भूमि

३३५

विरमानन्द

रागाग्नि के शान्त हो जाने पर पूर्ण आनन्द का प्रकाश ।

३७७

घोरभाव

अमृत कणिका आस्वादन कर जो साधक अपने बल पर अविद्या के बन्धनको अशत काटने में समर्थ होता है उसकी मानसिक दशा

३५५

वीर्यपारमिता

षट् पारमिताओं का चतुर्थ प्रकार । कुशल कर्मों के सम्पादन में उत्साह की पूर्णता ।

१२९

वैतुल्लवादी

बौद्ध सम्प्रदाय जो लोकोत्तर बुद्ध को मानता है । इसके मुख्य सिद्धान्त हैं ऐतिहासिक बुद्ध की अस्वीकृति और विशेषावरण में मैथुन की स्वीकृति । इसी सिद्धान्त में वज्रयान के बीज निहित थे ।

३५९

वेदनास्कन्ध

बाह्यवस्तु के ज्ञान होने पर उसके ससर्ग का चित्त पर प्रभाव 'वेदना' कहलाता है । वेदना के तीन प्रकार हैं—सुख, दुःख, न सुख न दुःख ।

८४

वैभाषिक

'विभाषा' का अनुयायी बौद्ध मत जो बाह्य अर्थ को प्रत्यक्ष-रूपेण सत्य मानता है । बाह्यार्थ-प्रत्यक्षवादी बौद्ध सम्प्रदाय ।

१६०

समय :

या

वित्त की एकमात्ररूपी समाधि

पारमतत्वात्

आत्मा तथा परलोक को मिल कर मानने का सिद्धान्त । शीघ्र निश्चय में उद्दिष्टित ६२ मतवादों में अन्यतम ।

शीघ्रपारमिता

हिंसा आदि समस्त पाहित कर्मों से वित्त-विरति की पूर्णता ।

शास्त्रमत परामर्श

एक प्रकार का बन्धन । मत तथा उपवास आदि में आसक्ति ।

शीघ्रावुत्सव

२४ वीं कर्मेत्यादि । शीघ्र के पुत्र तथा स्वयम्बर पर आलस्य ।

शून्य

अस्ति वास्ति तदुभयं तथा बोधय-इव आर ओदिवों से निर्मुक्त परमतत्त्व । पापमित्रों के मत्तलुहार कस्तु न तो ऐकान्तिक छल है और न ऐकान्तिक अछल प्रत्युत इसका स्वस्म इव दोनों छल-अछल के मध्य बिन्दु पर ही विद्योत हैं । सफ़ता है और वही शून्य है । यह परमार्थ का सूचक होने से स्वयं विरपेक्ष है । शून्य अग्रार्थ नहीं है बल्कि कि मया को अग्रवा सापेक्ष है । अतस्तु शून्य विरपेक्ष नस्तु तत्त्व है ।

(१) शून्य अपर-अग्रक है अर्थात् दूसरे के द्वारा अपरेशन तत्त्व नहीं है, प्रत्युत अग्रतत्त्व है ।

(२) शून्य शून्य स्वयम्बर रहित, है ।

(३) शून्य अग्रकरतत्त्व (शून्यत्व नहीं) है ।

(४) शून्य विनिर्दिष्ट है अर्थात् वित्त के प्रकार में विरहित तत्त्व है ।

(५) शून्य अग्रार्थ है-नामा अर्थों से विरहित है ।

शून्यपट्टची,

सुषुम्ना नाडी

शून्यमार्ग

सुषुम्ना नाडी का चञ्जयानी नाम

श्रावकयान

बौद्धों का एक विशिष्ट मार्ग जिसके अनुसार 'अर्हत्' पद की प्राप्ति ही जीवन का चरम लक्ष्य है ।

११६

प

षडायतन

निदानों में अन्यतम । आयतन = इन्द्रिय । यह उस अवस्था का सूचक है जब भ्रूण माता के उदर से बाहर आता है; अङ्ग-प्रत्यङ्ग विलकुल तैयार हो जाते हैं, परन्तु अभी उनका प्रयोग नहीं करता ।

७४

स

सकृदागामी

श्रावक की द्वितीय भूमि । इस शब्द का अर्थ है एक बार आने वाला । जब स्रोतापन्न मिथु, इन्द्रिय-लिप्सा तथा प्रतिघ (दूसरे के प्रति अनिष्ट करने की भावना) नामक दो बन्धनों को दुर्बलमात्र बना कर मुक्तिमार्ग में आगे बढ़ता है तब इस भूमि में पहुँच जाता है ।

११८

सत्काय दृष्टि

पालीका 'सक्काय दिट्ठि' । वर्तमान देह में या नश्वर देह में आत्मा तथा आत्मीय दृष्टि रखना । 'सत्काय' दो प्रकार से बनता है—(क) सत् + काय = वर्तमान शरीर (अस् धातु से) या नश्वर शरीर (सद् धातु से) । (ख) स्व + काय । स्वकाये दृष्टि आत्मात्मीयदृष्टि—चन्द्रकीर्ति ।

टि० ८१

संघानुस्सति

२३ वाँ कर्मस्थान । संघ की भावना या संघत्व की कल्पना पर ध्यान लगाना ।

३४१

संज्ञा बेहता भित्तिय

निष्ठानुवादिनों के कार्यसूक्त वर्ग का एक प्रकार । संज्ञा तथा वेदना के माध्यम दोनों को बरा में करने की स्थिति ।

१४६

संज्ञा स्कन्ध

वस्तुओं के बचाने प्रवृत्त करने पर इनके गुणों के आधार पर जो नामकरण किया जाता है वही है संज्ञा-स्कन्ध = भेदविशेषों का संविकल्पक प्रत्यय ।

८४

संज्ञास्कन्ध

= प्रत्यवेक्षण । शीघ्रपारमिता का एक शास्त्र । जब धीरे धीरे बरा की बरा का विस्तार प्रत्यवेक्षण करता ।

११४

संयोगकर्म

विमोचन कर्म की अपेक्षा सूक्ष्म कर्म । संयोगकर्म अत्यन्त मात्सर शरीर होता है जिसके एक एक क्षिप्र से प्रकृत की अत्यन्त तथा अर्थमय भावों निष्कर्ष कर बरा की आत्मव्यक्ति करता है । इस कृत पर्यंत पर इसी कर्म के द्वारा महत्त्वमय कर्म का लक्ष्य प्राप्त होता है ।

१११ ११०

संयम

प्राप्त्य कारणा और प्रभाविका समूहिक नाम ।

११६

संयोजन

बन्धन—जिनके सब होने पर सावधान को दृष्ट दया प्राप्त होती है ।

११०

संहृति = माया प्रपञ्च

(१) अविद्या को वस्तु के ऊपर आलस्य बना देती है ।

(२) हेतुप्रत्यय के द्वारा अत्यन्त वस्तु का रूप ।

(३) वे विद्वत् या शब्द को आचारणतया मनुष्यों के द्वारा

प्रवृत्त किये जाते हैं तथा प्रत्ययके ऊपर अत्यन्तव्यक्त रहते हैं । १५१-१२

संस्कार स्कन्ध

मानसिक प्रवृत्तियों का समुदाय, विशेषतः राग और द्वेष का । वस्तु की संज्ञा से परिचय होते ही उसके प्रति हमारा राग और द्वेष उत्पन्न होता है—रागादिक क्रेश, मद मानादिक उपक्रेश तथा धर्माधर्म का इस स्कन्ध में समावेश होता है ।

८५

संस्कृत

वे धर्म जो आपस में मिलकर एक दूसरे की सहायता से उत्पन्न होते हैं । स सम्भूय अन्योन्यमपेक्ष्य कृता जनिता इति संस्कृता । हेतु-प्रत्यय से उत्पन्न होने वाले अस्थायी, गतिशील सास्त्र धर्म ।

५८६

समनन्तर आश्रय

विज्ञान की सन्तति का जो पीछे आश्रय बनता है । जैसे चक्षुर्विज्ञान में मन ।

२४०

समनन्तर प्रत्यय

प्रत्यक्ष ज्ञान का चतुर्थ प्रत्यय । प्रत्यक्ष का चौथा कारण ग्रहण करने तथा विचार करने की वह शक्ति है जिसके उपयोग से किसी वस्तु का साक्षात्कार होता है ।

३२७

समाधि

(१) 'सम्यग् आधीयते एकाग्रीकियते विज्ञेपान् परिहृत्य मनो यत्र स समाधि ' = विज्ञेपों को हटाकर चित्त का एकाग्र होना । यहाँ ध्यान ध्येय-वस्तु के आवेश से मानों अपने स्वरूप से शून्य हो जाता है और ध्येय वस्तु का आकार ग्रहण कर लेता है । (योगसूत्र ३।३)

३३५

(२) बुद्धधोष की व्युत्पत्ति—समाधानत्येन समाधि । एका-रम्भणे चित्तचेतसिकान समं सम्मा च आधार थपणं ति बुत्त होति (विमुद्धि मग्ग पृ० ८४) एक ही आलम्बन के ऊपर मन को और मानसिक व्यापारों को समान रूप से तथा सम्यक् रूप से लगाना ही समाधि का तात्पर्य है ।

३३६

सम्मितीय	१	१
‘देवो नासीपुत्रीय’ शब्द ।		११
सम्यक् आश्रीय		१०
अष्टांगिक मार्ग का प्रथम अङ्ग । शोभन सभी कीविद्या ।		
सम्यक् कर्मान्त		१६
अष्टांगिक मार्ग का चतुर्थ अङ्ग । शोभन कर्म का सम्प्राप्त ।		
सम्यक् इष्टि		१४
अष्टांगिक मार्ग का प्रथम अङ्ग । ऊर्ध्व-चक्र-मले भुरे को ठीक ठीक पहचानना या भावना । इष्टि = ज्ञान ।		
सम्यक्-वचन		१५
अष्टांगिक मार्ग का तृतीय अङ्ग । ठीक ठीक बोलना । सत्य मायन ।		
सम्यक् व्यायाम		१७
अष्टांगिक मार्ग का षष्ठ अङ्ग । अस्त्रों के रखने के लिए शोभन उद्योग ।		
सम्यक् समाधि		१८
अष्टांगिक मार्ग का अष्टम अङ्ग । शोभन समाधि ।		
सम्यक् सङ्कल्प		१२
अष्टांगिक मार्ग का द्वितीय अङ्ग । अमहीमात्र, अजोह तथा अहिंसा का ठीक-ठीक निश्चय करना । ज्ञान के अन्तर ही इसका निश्चय होता है ।		
सम्यक् स्मृति		१७
अष्टांगिक मार्ग का सप्तम अङ्ग । काम वेदना विल तत्ता धर्म के अन्तर्गत स्वयं की भावना तथा अस्मिन् स्मृति बनाये रखना ।		
सर्वबीजक आश्रय		२४
बह आश्रय अितर्मे रूप इन्द्रिय मय तथा सारे निरय का बीज विद्यमान रहता है उसे आश्रयविशेष ।		
सर्वास्ति वाक्		२१०
तबभी उक्त वाक्यने वाक्य बीज सम्प्राप्त । वैश्विकता तथा वीजान्तरों का सामूहिक वाक्य ।		

सहकारी प्रत्यय

प्रत्यक्ष ज्ञान का द्वितीय प्रत्यक्ष । प्रत्यक्ष ज्ञान में सहायता देने वाला कारण जैसे चाक्षुष प्रत्यक्ष में प्रकाश, क्योंकि बिना प्रकाश के घट का चाक्षुष ज्ञान सम्पन्न नहीं हो सकता ।

३२७

सहजयान

वज्रयान का नामान्तर ।

३६८

सहजावस्था

प्राह्य, प्राहक तथा ग्रहण की त्रिपुटी का सर्वथा अभाव होने पर जिस दशा में योगी महासुख या निर्वाण की प्राप्ति करता है उसका नाम है 'सहज अवस्था' ।

३६८

सहभू आश्रय

जो विज्ञान के साथ-साथ अस्तित्व में आता है तथा साथ ही विलीन होता है वह सदा सबद्ध होने से इस नाम से पुकारा जाता है जैसे चक्षुर्विज्ञान में चक्षु ।

२४०

सांघृतिक सत्य

अविद्या-जनित व्यावहारिक सत्ता ।

२९०

साधन

बौद्ध तन्त्र में देवताओं के मन्त्र, यन्त्र, पूजा पटल का वर्णन ।

३५८

साधुमती

योग की नवमी भूमि ।

३३५

सामान्य लक्षण

अनेक वस्तुओं के साथ एही वस्तु का सामान्य रूप । इसमें कल्पना का प्रयोग होता है और इसी लिए यह अनुमान का विषय होता है, प्रत्यक्ष का नहीं ।

३२५

सुख

चित्त समाधान से शरीर की व्युत्थित दशा की बेचैनी जाती रहती है तथा पूरे शरीर में स्थिरता तथा शान्ति का उदय होता है । इसी स्थिति को सुख कहते हैं ।

सुभराज	पृ १
‘महामुख’ का अपर नाम ।	११८
सुसुर्जपा	
बोय की पंचम भूमि ।	११५
सुसुम्न	
मध्यरात्री । नाय तथा दक्षिण जाती की समानता होने पर अर्थात् इन्मक होने पर वास्तु सुसुम्ना में प्रवेश करता है । इसी द्वार के सहारे प्राण की कर्णागति करवा बीमियों का परम ज्येष्ठ है ।	११८
सोपविशेष	
आलस्य (मर्कट) के शीघ्र हो जाने पर जीवित रहने वाले अर्हों के समीप भी अनेक विद्वान् शीघ्र रह जाते हैं । जन्मों के निर्वचन का यह नाम है । जीवन्मुक्ति का अर्थ ।	११८
सौत्रान्तिक	
सुत्रान्त का सूत्र के ऊपर अभिहित बौद्ध धम्मराज को वाद्य अथ की सत्ता अनुमान के आधार मानता है । वाद्यार्णवमेव-वादी बीजमत ।	१११
स्वाम्य	
समुदाय । पाँच प्रकार । आत्मा इन्हीं पाँचों स्वाम्यों का समुदाय माना जाता है अथवा स्वतः प्रवृत्त अस्तित्व नहीं होता ।	८४
स्वमायकाय	
धर्मकाय का ही अपर नाम ।	११८
स्वसत्त्व	
वास्तु का अपना रूप को राज्य धारि के बिना ही ग्रहण किया जाय । यह तब सम्भव है जब वास्तु अलग अलग रूप से ग्रहण की जाय । यह प्रत्यक्ष का निबन्ध होता है क्योंकि इष्टमै कल्पना का तथिक भी प्रयोग नहीं होता ।	११५
स्वसन्निध प्रत्यक्ष	
निर्विकल्पाय प्रत्यक्ष ।	११७

स्थापनीय

प्रश्न का चतुर्थ प्रकार । वह प्रश्न जिसका उत्तर बिल्कुल छोड़ देने से ही दिया जाता है ।

४९

स्वाभाविक काय

धर्मकाय की ही अपर सज्ञा ।

१३८

स्रोतापन्न

भावक की प्रथम भूमि । जब साधक का चित्त प्रपंच से एक दम हटकर निर्वाण के मार्ग पर आलट हो जाता है जहाँ से गिरने की तनिक भी संभावना नहीं रहती तब उसे स्रोतापन्न कहते हैं ।

११७

ह

ह

तन्त्र में चन्द्र या वाम नाडी का साकेतिक नाम ।

३६७

हठयोग

चन्द्र तथा सूर्य का एकीकरण, इडा तथा पिंगला, प्राण और अपान का समीकरण सिद्ध करने वाला योग ।

३६७

हेतुषिक्खित्तम्

१७ वाँ कर्मस्थान । कुछ नष्ट और कुछ छिन्न-भिन्न अंग वाले शव पर ध्यान लगाना ।

३४०

हेतु

मुख्य कारण । 'प्रत्यय' से हेतु की भिन्नता जानने के लिए देखिष् 'प्रत्यय' शब्द ।

७२



सम्मतियाँ

जैन-दर्शन के प्रकाण्ड सिद्धान्त, हिन्दू विश्वविद्यालय में जैन दर्शन के भूतपूर्व अध्यापक पं० मुख्तार जी—

जिस देश में तयागत ने जन्म लिया वही जहाँ उन्होंने पाश्चात्य से भ्रमण किया उसी देश की राजभाषा में बौद्ध-धरान के सभी धर्मों पर आधुनिक दृष्टि से लिखी गई किसी पुस्तक का अभाव एक सामान्य की वस्तु थी। इस सामान्य को मिटाने का सर्वप्रथम प्रयत्न पं० बलदेव उपाध्याय ने किया है। अब उनका यह प्रयास संपुष्ट स्तु है। इस पुस्तक में बौद्ध-धर्म तथा धरान के सभी धर्मों का प्रामाणिक वर्णन किया गया है परन्तु स्थानांतरण से इन विषयों का संक्षिप्त वर्णन होना स्वाभाविक है। यह पुस्तक इतनी रुचिकर हुई है कि इसे पढ़ने वालों की जिज्ञासा इस विषय में अग उठेगी। बौद्धधर्म तथा दर्शन के तथ्यों के रहस्यों का उद्घाटन वषण इसी ग्रन्थरत्न के अनुशीलन से हो जाता है।

विद्वान् लेखक की भाषा तो प्रसन्न है ही, साथ ही विषय भी रोचक तथा रुचिकर ढंग से वर्णित है। पुस्तक पढ़पाठरहित दृष्टि से लिखी गई है जो सामान्यव्यक्तता के इस युग में अत्यन्त कठिन है। हमें विद्वान् लेखक से अभी बहुत कुछ आशा है।

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के दर्शन शास्त्र के अध्यक्ष

प्रोफेसर डा० भीमनलाल आत्रेय एम ए

दि लिट्.

बौद्धदर्शन भारतीय दर्शन का एक प्रधान अङ्ग है और भारतीय विचारों के विकास के इतिहास में इसका महत्त्वपूर्ण स्थान है। तिसपर भी जन-साधारण को ही नहीं भारत के परिदृष्टों का भी बौद्धधरान सम्बन्धी ज्ञान नहीं के बराबर है। जो मोक्ष-मार्ग ज्ञान है यह अशुद्ध

है। इसका प्रधान कारण बौद्ध दर्शन पर हिन्दी तथा अन्य प्रांतीय भाषाओं में प्रामाणिक तथा आधुनिक ढंग से लिखी हुई पुस्तकों का अभाव है। काशी हिन्दू-विश्वविद्यालय के संस्कृत के अध्यापक पं० बलदेव उपाध्याय जी ने बौद्ध-दर्शन पर यह ग्रन्थ लिखकर वास्तव में एक बड़े अभाव की पूर्ति की है। यह ग्रन्थ बड़े परिश्रम और अध्ययन का फल है। अभी तक इस प्रकार का बौद्ध-दर्शन पर कोई दूसरा ग्रन्थ हिन्दी भाषा में तो क्या, अन्य किसी भी भागीय भाषा में नहीं छपा है। ग्रन्थ सर्वाङ्गपूर्ण है और बौद्ध-धर्म और दर्शन के सम्बन्ध में पर्याप्त ज्ञान उत्पन्न कराने योग्य है। इसकी भाषा शुद्ध और छपाई उत्तम है। प्रत्येक दर्शन प्रेमी पाठक के पुस्तकालय में रहने योग्य ग्रन्थों में से यह एक है।

नालन्दा 'मगधपाली-विद्यालय' के वर्तमान अध्यक्ष

भिक्षु जगदीश काश्यप एम. ए.

श्री पं० बलदेव उपाध्याय की लिखी 'बौद्ध-दर्शन' नामक पुस्तक को आद्योपान्त पढ़कर बड़ा आनन्द आया। साम्प्रदायिक सकीर्णता के कारण बौद्ध-दर्शन को अयथार्थ रूप से रखने का जो प्रयास कुछ लेखकों ने किया है उनका परिमार्जन यह ग्रन्थ कर देता है। बौद्ध-दर्शन पर इतनी अच्छी, प्रामाणिक, विद्वत्तापूर्ण और सुबोध पुस्तक लिखकर पण्डितजी ने हिन्दी-साहित्य की अनुपम वृद्धि की है। पुस्तक नितान्त मौलिक है तथा मूल-ग्रन्थों का अध्ययन कर लिखी गई है। हिन्दी में तो क्या अंग्रेजी भाषा में भी इतनी सर्वाङ्गपूर्ण पुस्तक नहीं है जिसमें बौद्ध-धर्म तथा दर्शन के इतिहास तथा सिद्धान्तों का इतना प्रामाणिक विवेचन किया गया हो। यह पुस्तक बौद्ध-विद्वानों के लिये भी पठनीय है। अन्त में इस विद्वान् लेखक को इस गम्भीर ग्रन्थ के लिखने के लिये बधाई देते हैं।

